CARLO GINZBURG
ADRIANO PROSPERI

GIOCHI DI PAZIENZA

Un seminario sul «Beneficio di Cristo»

Piccola
Biblioteca
Einaudi

C. L. 4377-8

Da qualche anno, nella scuola italiana si parla molto di seminari e di gruppi di studio. Ma che cos'è, propriamente, un seminario? Come funziona una ricerca collettiva? Questo che presentiamo è per l'appunto il resoconto di un seminario svolto dai due autori con un gruppo di studenti dell'università di Bologna, sul testo religioso piú famoso e discusso del Cinquecento italiano: il *Beneficio di Cristo*. Non una ricerca compiuta, quindi, ma piuttosto gli «errori» (in senso sia letterale che figurato) e gli andirivieni della ricerca. Il labirintico alternarsi di ipotesi e di controipotesi, di dissezioni testuali e di opzioni interpretative finisce col presentare un'immagine del lavoro dello storico alquanto diversa da quella, pulita e asettica, diffusa magari con la complicità dei metodologi piú autorevoli. Un'immagine piú «sporca», dove il caso e i presupposti (o i pregiudizi?) ideologici intervengono in maniera imprevedibile nel rigoroso «gioco di pazienza» dell'analisi testuale e della scoperta erudita. Un vero e proprio «giallo» filologico, sarcastico e autoironico.

Carlo Ginzburg, nato a Torino nel 1939, insegna a Bologna. Oltre a vari saggi (tra cui uno compreso nel 1° volume della *Storia d'Italia* Einaudi) ha pubblicato *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago 1970, nella «Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum», e, presso Einaudi, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, 1966; *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, 1970. Sempre presso Einaudi è in corso di stampa *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento.*

Adriano Prosperi, nato a Cerreto Guidi (Firenze) nel 1939, insegna Storia Moderna alla Facoltà di Magistero dell'Università di Bologna. Oltre ad alcuni saggi su riviste, ha pubblicato nel 1969 presso le Edizioni di Storia e Letteratura *Tra evangelismo e controriforma: G. M. Giberti (1495-1543).*

PICCOLA BIBLIOTECA EINAUDI 258
Geografia. Storia

Copyright © 1975 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Seconda edizione

CARLO GINZBURG
ADRIANO PROSPERI

GIOCHI DI PAZIENZA

Un seminario
sul «Beneficio di Cristo»

Piccola
Biblioteca
Einaudi

Giochi di pazienza

p. 3 Presentazione: Dove il lettore viene messo al corrente delle intenzioni degli autori.

3 1. Dove si parla per la prima volta del *Beneficio di Cristo* e delle circostanze della sua composizione.

7 2. Dove si parla di presupposti storiografici, di storici al tavolo verde, di piacere della ricerca, di interpretazioni del *Beneficio di Cristo*, e si accenna per finire alla *Psicopatologia della vita quotidiana* di Freud.

13 3. Dove si parla di un personaggio destinato a ricomparire soltanto fuggevolmente nel corso del libro.

22 4. Dove si parla dell'inizio del seminario, della Riforma cattolica, e di ambiguità oggettive e soggettive.

30 5. Dove si fa una prima scoperta.

40 6. Dove si parla dei due autori del *Beneficio*, delle quattro versioni della parabola del bando, e di come una scoperta trovi insperata conferma.

53 7. Dove si lascia il bisturi del chirurgo per il coltellaccio da cucina, si parla di valdesiani e di libero arbitrio, s'intravede una linea benedettina e ci si insabbia.

64 8. Dove si va in archivi e biblioteche e non si trova niente; si superano alcuni ostacoli con l'aiuto

degli studenti del seminario; si discute di libero arbitrio e di predestinazione, di eucarestia e di circoli viziosi, di giochi di pazienza e di giochi di costruzioni, di ossi e di code; e si commettono, a proposito del VI capitolo del *Beneficio*, errori grossolani che poi vengono corretti.

p. 86 9. Dove si cerca di togliere dalla prima redazione del *Beneficio* ogni traccia di Giovanni Calvino.

89 10. Dove si parla di giustificazione per fede, e si fa della fantafilologia sul IV capitolo del *Beneficio*.

113 11. Dove si parla ancora del VI capitolo, della certezza della predestinazione, e di come i due autori del *Beneficio* potessero collaborare nonostante tutto.

120 12. Dove si integra la cronologia del *Beneficio*, e si parla brevemente di un convegno di storici.

124 13. Dove si parla di misericordia di Dio, di filosofi, di teologi, e di fabbri ferrai.

138 14. Dove si parla di testi pelagiani e non, benedettini e non, e della morte di madonna Elisabetta.

164 15. Dove si parla di un fortunato viaggio a Mantova.

165 16. Dove si parla dello scrivere un articolo a quattro mani e delle sorprese che può riservare.

166 17. Dove si parla di un vescovo e di vari eretici.

176 18. Dove si parla di uno sfortunato viaggio a Ferrara.

178 19. Dove si parla di metodologia della storia, di presupposti e di caso.

183 20. Dove si parla di cose importanti in modo inadeguato.

188 21. Dove il libro finisce, o comincia.

189 *Note*

Appendice

p. 215 Trattato utilissimo del beneficio di Giesú Cristo crocifisso verso i cristiani (1543)

259 *Note*

271 *Indice dei nomi*

GIOCHI DI PAZIENZA

... ed è appunto supponendo tutto e scegliendo le congetture piú probabili che i giudici, le spie, gli amanti e gli studiosi indovinano la verità di cui vanno in cerca.

BALZAC

«Non bisogna portare la cucina in tavola», ammoniva da qualche parte lord Acton. Abbiamo cercato di trasgredire il piú possibile questo precetto di etichetta storiografica. Anziché un pollo arrosto con contorno di patate fritte il lettore si troverà sul piatto un pollo vivo e starnazzante, provvisto di penne e bargigli; fuor di metafora, non una ricerca rifinita e compiuta ma gli andirivieni della ricerca, le false piste seguite e scartate prima di arrivare al risultato ritenuto accettabile. Ci auguriamo che tutto ciò non risulti troppo indigesto.

1.

Avevamo studiato insieme a Pisa; dopo dieci anni ci eravamo ritrovati, per puro caso, a Bologna. Insegnavamo in due facoltà diverse (Lettere e Magistero) a cento metri di distanza. Nell'autunno del '71 decidemmo di riunire i nostri studenti e di organizzare con loro dei seminari. In uno di questi proponemmo di leggere il *Trattato utilissimo del beneficio di Giesú Cristo crocifisso verso i cristiani*. La scelta di questo testo cinquecentesco, conosciuto solo dagli specialisti di storia religiosa italiana del Cinquecento, si spiegava facilmente. Esso riuniva infatti le seguenti condizioni: si trattava di un testo importante; proponeva una serie di problemi, dall'attribuzione all'interpretazione, solo in parte risolti. Vediamo come e perché.

Stampato anonimo a Venezia da Bernardino de' Bin-

doni nel 1543 (si vedrà in seguito se questa sia stata o no la prima edizione) il *Beneficio* ebbe subito uno straordinario successo. Pier Paolo Vergerio, l'ex vescovo di Capodistria passato alla Riforma, scriveva nel 1549 che negli ultimi sei anni ne erano stati «stampati e venduti in Vinezia sola» quarantamila copie [1]. Il Vergerio avrà magari esagerato: ma è innegabile che il successo ci fu, a tutti i livelli. Illustri prelati, come il vescovo di Modena Giovanni Morone e il benedettino Gregorio Cortese, lessero il *Beneficio* con entusiasmo; e lo stesso fece una moltitudine di anonimi lettori. Ma già nel 1544 comparve a Roma una violenta confutazione redatta dal domenicano senese Ambrogio Catarino Politi: *Compendio d'errori e inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore, intitolato «Trattato utilissimo del benefizio di Cristo crucifisso»* [2]. Attaccato in pieno concilio di Trento (1546) e inserito negli indici dei libri proibiti fin dal 1547, il *Beneficio* divenne l'oggetto di un'accanita persecuzione da parte del tribunale del Sant'Uffizio dell'Inquisizione romana. La caccia fu cosí sistematica da portare alla scomparsa del testo originale: sopravvissero solo le traduzioni che si erano moltiplicate nel corso del Cinquecento (in francese, in inglese, in croato). Una copia dell'edizione veneziana del 1543 fu rinvenuta fortunosamente in una biblioteca di Cambridge e ripubblicata in facsimile soltanto nel 1855 [3].

Si era ritrovato il testo, ma non si era risolta la questione dell'attribuzione. Come abbiamo detto, il testo era apparso anonimo: e intorno a questo anonimato gli inquisitori si erano inutilmente affaticati. Nell'avvertenza dello stampatore si parlava di un «autore»: ma già il Vergerio, nel suo commento all'Indice dei libri proibiti redatto da monsignor Della Casa, parlava di due autori, chierici entrambi [4]. Il primo tentativo di attribuzione risale all'erudito settecentesco J. G. Schelhorn, che assegnò la paternità del trattatello all'umanista Aonio Paleario. L'attribuzione rimase a lungo indiscussa, finché prima Leopold von Ranke, e poi, definitivamente, Karl Benrath, ne dimostrarono l'inconsistenza, proponendo il nome del benedettino don Benedetto da Mantova [5]. Le basi documentarie della nuova attribuzione erano le seguenti (ma il Ranke

ne poté conoscere soltanto una, la seconda): 1) gli estratti del processo inquisitoriale contro il cardinal Morone, in cui questi dichiarava che il *Beneficio* era stato scritto da «un monaco di San Benedetto, credo o siciliano o del Regno», di cui ignorava il nome; 2) la vita manoscritta di papa Paolo IV, compilata da A. Caracciolo sulla base, per questa parte, di un *Compendium* inquisitoriale (edito successivamente): da essa risultava confermata l'indicazione del Morone, con in piú la notizia che l'ignoto monaco era amico di uno dei personaggi centrali della vita religiosa italiana di questo periodo, lo spagnolo Juan de Valdés, e si era giovato della collaborazione dell'umanista Marco Antonio Flaminio; 3) gli estratti del processo inquisitoriale contro il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, in cui questi precisava il carattere dell'intervento del Flaminio, e svelava finalmente il nome dell'autore del *Beneficio*: «un monacho negro di san Benedetto chiamato don Benedetto da Mantova, il quale disse averlo composto mentre stette nel monastero della sua religione [cioè ordine religioso] in Sicilia presso il monte Etna...»[6].

Successivamente si è cercato di precisare ulteriormente l'identità del misterioso don Benedetto. Ci si provò il Croce, che propose di identificarlo con l'erudito benedettino don Benedetto Luchini: ipotesi frettolosa, smentita di fatto da un pressoché contemporaneo ritrovamento archivistico di S. Caponetto. Recentemente E. Menegazzo ha proposto di identificare l'autore del *Beneficio* in uno dei sette «d. Benedictus de Mantua» registrati nelle matricole del monastero benedettino di San Benedetto Po tra il 1489 e il 1519, e precisamente in Benedetto Fontanini, che prese i voti il 16 febbraio 1511. In seguito questa identificazione è stata confermata dalle ricerche di uno degli autori di questo libro e, in maniera definitiva, dal Caponetto[7].

Trovato il testo e identificato l'autore, restava però da chiarire il significato del *Beneficio*. Già le reazioni discordi dei contemporanei mostrano la difficoltà di catalogarlo: negli stessi anni esso veniva letto come un libro di genuina pietà cristiana da illustri membri della curia romana come il cardinal Morone, e attaccato come «compendio

di errori e inganni luterani» dal domenicano Catarino. La storiografia successiva, a cominciare dal Ranke, vide nel *Beneficio* l'espressione piú autentica delle posizioni del gruppo che si raccoglieva attorno a Juan de Valdés a Napoli, nel terzo decennio del Cinquecento: «certamente in questi uomini avevano messo radici alcune idee che erano divenute dominanti in Germania: essi cercavano di fondare la dottrina sulla testimonianza della Scrittura; nell'articolo della giustificazione erano molto vicini alla tesi luterana. Però non si può dire che essi le avessero condivise anche in tutte le altre parti»[8]. La base di fatto di questa interpretazione era costituita dal passo già ricordato del *Compendio* inquisitoriale, che definiva «amico di Valdés» il monaco autore del *Beneficio*. Con amplificazioni e sfumature diverse quest'interpretazione valdesiana fu accettata successivamente dal Boehmer e dal Croce, e generalmente condivisa dagli studiosi[9]. Vanno tuttavia ricordate due interpretazioni divergenti: quella di G. Miegge e quella di G. Billanovich, riprese rispettivamente, in anni recenti, sulla base di una nuova documentazione, da V. Vinay e da E. Menegazzo[10]. Il Miegge sottolineò gli echi luterani presenti nel *Beneficio*; il Billanovich, dal canto suo, inserí il testo e il suo autore, don Benedetto da Mantova, nell'ambiente della congregazione cassinese dell'ordine benedettino, e piú in particolare del monastero di San Benedetto Po. Ma come si è detto, l'interpretazione prevalente rimase quella valdesiana: il *Beneficio* rappresentava la posizione di coloro che non si erano riconosciuti completamente né nella Riforma luterana né nell'ortodossia cattolica approvata dal concilio di Trento. Solo in anni recenti una scoperta di T. Bozza incrinò questo consenso: interi brani del *Beneficio* risultarono essere una traduzione letterale dell'*Institutio christianae religionis* di Giovanni Calvino. Trascinato dalla sua scoperta il Bozza non si limitò a parlare di «un sunto, un sommario della *Istituzione della religione cristiana*», ma, rovesciando l'interpretazione corrente, affermò che in tal modo veniva a cadere «la favola... che il *Beneficio* fosse nato dall'ambiente valdesiano». È vero che progressivamente il giudizio del Bozza divenne meno drastico,

fino ad ammettere «evidenti» e «vistose» «infiltrazioni valdesiane di brani e di parole»: tuttavia egli continuò a ribadire che un «abisso... divide il *Beneficio* da Valdés, Valdés dalla Riforma» [11].

Un testo importante, a lungo introvabile, di incerto autore, d'interpretazione controversa, sembrava fatto apposta per un seminario. Cominciammo a discuterne l'impostazione.

2.

Partivamo con idee estremamente confuse. Nessuna delle interpretazioni proposte ci sembrava del tutto soddisfacente. Tutte rinviavano ad altro: Valdés, Lutero, Calvino. Ciò che mancava era una lettura analitica del testo nella sua totalità: e in questa lettura analitica avevamo una cieca e tutto sommato aprioristica fiducia. Certo, eravamo privi di qualsiasi appiglio concreto per proporre una nuova interpretazione. Pensavamo tuttavia che due elementi erano stati fino allora trascurati dagli studiosi. Anzitutto, che il *Beneficio* era un testo di pietà *in volgare*, e come tale andava letto. Quella sterminata letteratura religiosa in volgare, spesso anonima, su cui di recente D. Cantimori aveva richiamato l'attenzione [1], ci sembrava la foresta di cui il *Beneficio* era un albero. Cosí, pensavamo, l'avevano consumato le migliaia di anonimi lettori contemporanei. Bisognava ricostituire dunque il loro punto di vista. In secondo luogo, ci sembrava che la data di composizione e quella di stampa del *Beneficio* fossero decisive per la comprensione del testo.

Cosí formulati, questi due elementi possono sembrare contraddittori. Si è abituati a pensare alla letteratura di pietà come a una corrente lentissima e vischiosa, non certo come a un sismografo sensibile alle variazioni degli equilibri politici e ecclesiastici. Ma non bisogna dimenticare che gli anni tra il 1540 e il 1543 furono per la situazione religiosa italiana ed europea del tutto eccezionali. Il fallimento del tentativo di riconciliazione tra cattolici e protestanti alla dieta di Ratisbona (1541), l'istituzione

della Congregazione romana del Sant'Uffizio e la clamorosa fuga in Svizzera del generale dei cappuccini Bernardino Ochino (1542) ebbero ripercussioni a tutti i livelli. La nostra ipotesi era che la chiave di lettura del *Beneficio* cambiava a seconda che esso fosse stato composto prima, durante o dopo questi avvenimenti – in primo luogo, la dieta di Ratisbona. Se prima o durante, poteva essere considerato come una proposta religiosa rivolta contemporaneamente a cattolici e a protestanti, e redatta in termini accettabili a entrambi. Se dopo, poteva essere considerato come un testo di propaganda criptoprotestante, o come un ripiegamento mistico di fronte alla frattura ormai definitiva.

Erano, s'intende, pure e semplici congetture. L'unica cosa chiara era la necessità di «datare con finezza», come aveva ammonito Jules Michelet, e aveva ripetuto Lucien Febvre. Pensavamo proprio agli studi di Febvre sulle origini della Riforma in Francia e su Dolet propagatore del Vangelo, come a modelli del lavoro che ci sarebbe piaciuto fare. Oppure a ricerche solo a prima vista disparate come quelle di Roberto Longhi e di Carlo Dionisotti rispettivamente sulla pittura e sulla letteratura italiana[2]. Quello che ci attraeva in questi studiosi era la ricostituzione di quella che definivamo scherzando «l'ottica del 1513»: e cioè il loro deliberato rifiuto del senno di poi, la loro puntigliosa perlustrazione del corso reale degli avvenimenti.

Dunque, due propositi: reinserire il *Beneficio* nella letteratura di pietà, e datarlo con la massima precisione possibile. Ma datare che cosa? La stampa, in primo luogo, poiché non si sapeva se il piú antico esemplare datato conservatoci (Venezia 1543) facesse effettivamente parte della prima edizione: evidentemente potevano essere esistite stampe anteriori completamente distrutte dall'accanimento degli inquisitori. In secondo luogo, i tempi della stesura originaria da parte di don Benedetto Fontanini, e del successivo intervento del Flaminio. Per quest'ultimo esisteva una proposta argomentata di datazione: la primavera del 1542[3].

Finora abbiamo esposto i nostri presupposti metodolo-

gici, e cioè il *modo* in cui volevamo cercare; ma dobbiamo dire anche *che cosa volevamo trovare*. Prima di tutto, qualcosa di veramente nuovo. Ci sedevamo a un tavolo da gioco dove le carte erano in parte già state distribuite, e le regole fissate: il piacere del gioco s'identificava per noi con la possibilità d'introdurre nella partita carte impreviste. Naturalmente, non potevamo barare, nel senso che le regole comunemente ammesse dalla corporazione degli storici ce lo impedivano: per esempio, non potevamo falsificare dei documenti.

Paragonare lo storico a un giocatore seduto al tavolo verde suonerà probabilmente paradossale. Si è abituati a espressioni come «probità dello storico», «paziente e faticoso lavoro di ricerca», «sacerdote della verità», lontanissime da ogni idea di gioco e di divertimento. Certo, non sono mancati storici che hanno sottolineato il piacere della ricerca – basta pensare a Bloch – ma si tratta di eccezioni [4]. L'immagine corrente, piú o meno seriosa e sacrale, tende a esercitare sui cultori della disciplina (il termine è di per sé significativo) un effetto mortificante e autorepressivo. Essa è strettamente connessa a quella dello storico «imparziale», «al di sopra delle parti», «distaccato» e «obiettivo», che si è cristallizzata nel momento in cui lo stato nazionale si è sostituito ai vecchi committenti (stati cittadini, chiese, famiglie nobiliari). Alla presunta imparzialità dello stato al di sopra delle classi e dei gruppi sociali veniva a corrispondere l'imparzialità altrettanto presunta dello storico.

Che lo storico debba essere obiettivo, imparziale, ricercatore della verità, è norma comunemente accettata. Ma si tratta di una norma bifronte, insieme negativa e positiva. Negativa, in quanto impone allo storico di non falsificare i dati della ricerca; positiva, in quanto gli impone una disponibilità illimitata nei confronti di tutto ciò che può emergere da quest'ultima. Nel primo caso, «verità» significa semplicemente reificazione delle regole del gioco, e corrisponde a quella che una volta si chiamava «veridicità»: chiunque faccia parte della corporazione degli storici vi si sottomette automaticamente. Nel secondo caso, «verità» significa assenza di presupposti o almeno totale

disponibilità ad abbandonarli o a modificarli di fronte ai risultati della ricerca: quanto questo corrisponda alla pratica storiografica quotidiana è estremamente dubbio[5]. Non sempre si trova quel che si cerca, ma molto difficilmente si trova quel che non si vuol trovare. E l'omissione, deliberata o meno, di documenti o di parti di documenti finisce con l'incrinare la stessa veridicità.

L'avvenuto logoramento del mito dell'obiettività dello storico contribuisce certamente a dare agli aspetti ludici della ricerca il loro giusto peso. Ma il piacere della ricerca è legato a una situazione artigianale, destinata a sparire quando la (forse inevitabile) parcellizzazione industriale del lavoro penetra nell'organizzazione degli studi storici. Nei grandi lavori collettivi, come per esempio quelli programmati dal gruppo delle *Annales*, il piacere della ricerca diventa privilegio quasi esclusivo del direttore dell'*équipe*, che prima propone gli obiettivi del lavoro ripetitivo eseguito dai subordinati (uomini e macchine) e poi ne interpreta i risultati.

Tuttavia, una ricerca non nasce mai da motivazioni puramente ludiche.

Nel nostro caso, il desiderio di dare una soluzione il piú possibile nuova al problema ormai antico dell'interpretazione del *Beneficio* si accompagnava a una serie di presupposti nebulosi e sostanzialmente impliciti, ma non per questo meno forti. Si era parlato successivamente di un *Beneficio* luterano, valdesiano, calvinista: ciò che volevamo era trasportarlo di peso fuori dall'area della Riforma italiana, intesa sia come diffusione nella penisola delle dottrine d'Oltralpe, sia come variante originale di quest'ultime (Valdés). Che in questo senso ci spingessero le nostre propensioni ludiche, è evidente. Ma nella stessa direzione andavano anche le nostre propensioni ideologiche piú o meno latenti: tendenzialmente esse coincidevano, nonostante la diversità delle biografie (uno di noi aveva avuto una formazione cattolica). Le interpretazioni che tendevamo istintivamente a rifiutare erano quella valdesiana (Caponetto, Domingo de Santa Teresa), quella luterana (Miegge, Vinay), quella calvinista (Bozza)[6]. Comune ad esse ci sembrava la tendenza degli autori a costruire

indebite ascendenze storiche delle proprie scelte ideologiche. Per chi si richiama, oggi, alla Riforma (Miegge, Caponetto, Vinay) il *Beneficio* diventa un testo dei perseguitati d'allora; per il cattolico tradizionalista Bozza, esso è l'espressione piú tipica di una Riforma protestante cosí insidiosamente diffusa in Italia da legittimare la durezza della repressione; per chi, come il carmelitano fra' Domingo de Santa Teresa, non s'identifica completamente nel cattolicesimo post-tridentino, è la testimonianza di atteggiamenti confusi ma non eterodossi.

Naturalmente saremo gli ultimi a scandalizzarci del fatto che le ricerche di questi studiosi abbiano avuto presupposti extrascientifici. Ciò che conta è che essi li hanno portati a risultati di fatto con cui chiunque deve fare i conti. A questo punto, però, tocca a noi dichiarare i presupposti della nostra ricerca.

Ricostruirli a posteriori non è facilissimo, nel senso che tra di noi non c'erano state, com'è ovvio, professioni preliminari di fede storiografica o di altro tipo. Ci s'intendeva per ammicchi e strizzate d'occhio. D'altra parte, parlandone ora, a ricerca conclusa, c'è il rischio di proiettare nel passato una consapevolezza maggiore di quella che c'era. Certo, comune a entrambi era la propensione a considerare con simpatia quegli atteggiamenti che tendevano, nel Cinquecento, a corrodere la religione dall'interno, indipendentemente da ogni specificazione confessionale, e a tutti i livelli. Ricondurre a questi atteggiamenti il *Beneficio*, tradizionalmente considerato il «capolavoro» della Riforma italiana, era certo un'impresa disperata. Disponevamo però di un grimaldello metodologico (al quale andavano anche le nostre simpatie ideologiche) che ci permetteva di forzare le saracinesche ecclesiastiche e confessionali e di inserire il *Beneficio* in un contesto diverso. Questo grimaldello ci era fornito dal saggio già ricordato di Cantimori sulle idee religiose italiane del Cinquecento. In esso, attraverso lo studio di alcuni testi della letteratura religiosa e di pietà italiana dei primi decenni del secolo, Cantimori individuava l'affiorare di una tendenza alla semplificazione dottrinale e all'indifferenza teologica, destinata a ricomparire tanto nei gruppi consapevolmente

ereticali, quanto in ambienti legati all'ortodossia cattolica [7]. Era questo il punto d'arrivo di una ricerca durata piú di un trentennio. Cantimori era partito dalla ricostruzione del contributo originale dato dagli eretici italiani alle idee religiose e alla vita intellettuale europea del Cinquecento e oltre. Successivamente aveva proposto di allargare l'indagine fino a comprendere la vita religiosa nel senso piú ampio del termine, sempre però privilegiando l'angolatura fornita dalla storia ereticale: «proprio il carattere estremistico [dei gruppi ereticali]... costituisce per lo studioso uno specchio che ingrandisce e riflette in maniera piú evidente i fenomeni della vita religiosa europea, permettendo cosí di usare... i materiali e i risultati della ricerca microscopica per l'indagine e la considerazione macroscopica...» [8]. Il saggio sulle idee religiose costituiva la prima applicazione di questo criterio alla vita religiosa italiana.

Leggere il *Beneficio* nel contesto della letteratura religiosa minore dei primi decenni del Cinquecento significava dunque eludere il punto di riferimento obbligato della Riforma protestante. Va ricordato però a questo punto che alcuni studiosi (Billanovich, Menegazzo) [9] avevano inserito il *Beneficio* in un'onda piú lunga: quella definita, implicitamente o esplicitamente, Riforma cattolica. Ma nella fase di preparazione del seminario non li prendemmo nemmeno in considerazione. Si trattò di una dimenticanza tanto piú paradossale in quanto uno di noi aveva in un lavoro precedente discusso e respinto la loro interpretazione [10]. Non c'è bisogno di aver letto *La psicopatologia della vita quotidiana* di Freud per capire che questa omissione era dettata da un rifiuto – il rifiuto di dare una consistenza storica reale al concetto storiografico di «Riforma cattolica». Ma i fatti si vendicano sempre. Vedremo piú avanti come nel corso del nostro lavoro la criptomemoria dei risultati emersi dalle ricerche di Billanovich e di Menegazzo finisse con l'agire, anche se nell'ambito di un'interpretazione completamente diversa dalla loro.

3.

Il rifiuto di incasellare il *Beneficio* negli schemi correnti di «valdesianesimo», «luteranesimo», «calvinismo», «Riforma cattolica» non era però legato soltanto al nostro apriorismo ideologico. L'infruttuosità di questi schemi applicati alla letteratura religiosa italiana dei primi decenni del Cinquecento ci era già balzata agli occhi nel corso di una ricerca che avevamo condotto, prima indipendentemente e poi insieme, su una figura minore di quel periodo: Tullio Crispoldi da Rieti. Costui era noto agli studiosi come uno di coloro che erano intervenuti nel dibattito sulla grazia e la giustificazione, svoltosi tra Roma, Verona e Napoli negli anni 1537-39. In questo dibattito il Crispoldi aveva sostenuto le tesi piú radicalmente agostiniane: aveva insistito, cioè, sulla corruzione profonda della natura umana dopo il peccato originale e sulla necessità di uno speciale intervento divino, rivolto ai soli predestinati, ai fini della salvezza. A parte ciò, il Crispoldi era conosciuto come stretto collaboratore del vescovo veronese Gian Matteo Giberti, tradizionalmente indicato come il simbolo stesso della Riforma cattolica culminata nel concilio di Trento. Proprio nel corso di una ricerca sul Giberti, uno degli autori di questo libro (lo chiameremo, per comodità, A.) si era soffermato sull'attività del Crispoldi nella diocesi di Verona, rilevando però in alcuni suoi scritti la presenza di affermazioni stranamente radicali, lontane dall'ortodossia tridentina, e in quanto tali inconciliabili con l'immagine tradizionale del gruppo veronese [1].

Al Crispoldi e ai suoi scritti l'altro autore (lo chiameremo B.) era arrivato per una via del tutto diversa. Si era imbattuto per caso in un opuscolo apparso anonimo a Bologna nel 1521, il *Libro devotissimo della misericordia de Dio*. In esso veniva sostenuto che Dio è pronto a perdonare tutti i peccati, perfino quello contro lo Spirito Santo che il testo evangelico «dice che non se remette né in questo mondo né in l'altro» [2].

Ma una tesi del genere, ricordò B., era stata formulata

anche, mezzo secolo dopo, da uno dei piú celebri eretici italiani, Bernardino Ochino; e l'ampiezza della misericordia di Dio era stata esaltata da un altro eretico italiano, Celio Secondo Curione, contro la dottrina rigidamente predestinazionista di Calvino [3]. Di qui il proposito di raccogliere altre testimonianze su questi temi, per far emergere uno dei fili sotterranei che legavano (era l'ipotesi di Cantimori) le idee dei gruppi ereticali italiani alla sensibilità religiosa della fine del Quattrocento e del principio del Cinquecento. I testi si erano rapidamente accumulati, la ricerca si era allargata. Si era profilata la possibilità di identificare un intero filone della religiosità italiana cinquecentesca, caratterizzato dall'insistenza sulla «via larga» alla salvezza, dal rifiuto della predestinazione, dalla rivendicazione del libero arbitrio. Come definire questo filone? B. scelse provvisoriamente il termine «pelagianesimo». Difficile ricordare, a distanza di tempo, lo spunto immediato di questa definizione: e del resto non ha importanza. Nel corso del Cinquecento, coloro che erano stati accusati di esaltare indebitamente la possibilità dell'uomo di giungere alla salvezza senza l'intervento della grazia divina erano stati bollati come seguaci dell'eretico Pelagio, antagonista di Agostino [4].

Dietro la scelta di questo tema di ricerca c'era non solo curiosità, ma anche simpatia ideologica per il «pelagianesimo» [5]. L'ottimismo antropologico e la riduzione del peso della grazia avevano certo contribuito a corrodere dall'interno la religione cinquecentesca. Ma il tentativo di unificare il tema dell'ampiezza della misericordia divina e quello dell'esaltazione del libero arbitrio sotto l'etichetta comune di «pelagianesimo» costituiva in realtà una semplificazione eccessiva, che in un primo tempo sfuggí a B. Solo il secondo tema era intrinsecamente connesso a posizioni di tipo «pelagiano»: il primo era perfettamente compatibile con il piú radicale agostinismo, come sarebbe emerso dall'indagine sul Crispoldi.

Ma al Crispoldi in questo momento B. non pensava affatto. Cercava testi sull'ampiezza della misericordia di Dio. Il *De amplitudine beati regni Dei* del Curione lo portò al *Trattato... della divina misericordia* (1542) del

carmelitano Marsilio Andreasi, che dello scritto del Curione era stato in un certo senso l'ispiratore[6]. Trovò il libretto dell'Andreasi nella Biblioteca Casanatense di Roma, legato con altri due scritti anonimi: una *Pratica de li sacramenti* (1534) e un testo mutilo del frontespizio, il cui titolo corrente suonava *Del perdonare* (1537). Una rapida scorsa a quest'ultimo gli diede l'impressione di trovarsi di fronte a uno scritto importante. Chi ne era l'autore? qual era il titolo completo? quale il suo significato? La mancanza o quasi di dati esterni consentiva una lettura senza presupposti – o meglio invitava a saggiare i propri presupposti sul testo. La reazione fu nettamente positiva. Emerse una serie di temi tipici del radicalismo religioso: la riduzione del cristianesimo alla sola «legge del perdonare», e cioè all'obbligo del perdono reciproco dei torti ricevuti; l'affermazione che la via della salvezza è aperta a tutti coloro che si conformano a questa legge; l'indifferenza verso i dogmi e le istituzioni ecclesiastiche. Ma una pagina soprattutto richiamò l'attenzione di B. In essa veniva raccontata una specie di parabola, che faceva immediatamente pensare alla cosiddetta «parabola del re» inserita nelle *Cento e dieci divine considerazioni* del Valdés (stampato a Basilea nel 1550 dopo aver circolato a lungo in forma manoscritta) e riecheggiata nel *Beneficio di Cristo*. In questo riecheggiamento gli studiosi avevano visto la prova piú evidente dei legami del *Beneficio* con l'ambiente e i testi valdesiani[7]. Ora però entrava in scena un terzo testo, simile nel contenuto agli altri due, apparso a stampa prima non solo delle *Considerazioni*, ma dello stesso *Beneficio*, nonché della morte di Valdés. Nonostante le differenze d'intonazione (le esamineremo in seguito), la parentela fra i tre testi sembrava, a una prima lettura, evidente. Ma qual era il rapporto tra il testo piú antico (*Del perdonare*) e gli altri due? B. provò a formulare tre ipotesi:

1) l'opuscolo *Del perdonare* era stato scritto da qualcuno che non era né Valdés, né uno degli autori del *Beneficio*;
2) l'opuscolo era stato scritto da Valdés;

3) l'opuscolo era stato scritto da uno degli autori del *Beneficio*.

È chiaro che le ipotesi immediatamente piú attraenti erano le ultime due. B. cominciò a lavorare in entrambe le direzioni – vittima, a sua insaputa, dell'ingenua concezione che tende a ridurre la disordinata complessità del passato negli schemi del già noto [8]. Il testo sembrava importante, sembrava bello: chi poteva averlo scritto, se non una grande personalità, un personaggio di primo piano della vita religiosa italiana del Cinquecento? Parve a B. che l'attribuzione a Valdés fosse quella provvisoriamente piú attendibile. In una delle pagine piú notevoli dell'opuscolo l'ignoto autore scriveva:

> Et certo, et loro [soldati e signori] et ogni stato et conditione di persone et ogni republica et regno è degno di perpetua guerra et di non haver mai riposo, dove siano molti che habbino in odio il perdonare, overo dicono et stimano male di chi perdona, digni sono che ogniuno si faccia et vendetta et ragione da se stesso, et che non vi sia né giudice né officiale publico, accioché con assai loro mali vedano quanto grande male sia che ogniun si faccia ragione da sé; et come le vendette per bene et pace del publico vivere sono commesse a li officiali publici da le leggi anco de' gentili, et che appresso quelli anco era honesta cosa il perdonare, massime quando per bene de la republica overo di altra persona privata ciò si faceva, come se alcuno perdonasse ad un padre accioché gli figlioletti non fussero privati di quello aiuto. Et pensa quanto maggior causa è ciò fare perché Dio cosí vole. Questa ragione del publico ben vivere è distesamente ditta altrove et da molti [9].

Da molti, o meglio da uno. Dove trovare una cosí realistica consapevolezza del valore di coesione politica della religione, se non in Machiavelli, e precisamente in quei passi dei *Discorsi* di Machiavelli segnalati in un suo saggio da Cantimori? [10]. D'altra parte, quest'attenzione alla realtà politica in un libro di pietà appariva eccezionale. L'unico personaggio di quel periodo che sembrava unire esperienza politica ed effusioni religiose come quelle contenute nell'opuscolo, era il Valdés. Ma la caccia a ulteriori analogie tra il *Del perdonare* e gli scritti di Valdés

risultò quanto mai infruttuosa. Soprattutto, nel testo anonimo non c'era traccia dell'aristocratica concezione di Valdés, che, pur parlando di «perdono generale», riservava di fatto a pochi eletti la possibilità di attingere la difficile meta della perfezione religiosa. Molto a malincuore, B. finí con l'arrendersi all'evidenza: non c'era nessun motivo serio per proporre l'attribuzione dell'opuscolo a Valdés.

Rimaneva la possibilità di identificare nell'anonimo uno degli autori del *Beneficio*, sempre facendo leva sull'analogia delle due «parabole del re». Ma su questa via B. non insistette troppo. Cercò invece di inserire il *Del perdonare* nel filone del «pelagianesimo». In questo caso, tuttavia, il testo oppose subito una discreta ma ferma resistenza. «Essendo noi *sí fragili* che la bellezza de la legge di Dio *non facilmente portamo*, et cosí essendo a noi *stretta la via et la porta de la vita et intrando pochi per quella*,... non per altro è tanto predicata la gratia di Dio, et *la nostra non solo fragilità ma impotentia*, se non perché lasciamo andar via le nostre ragioni et li nostri costumi, et che seguitiamo le ragioni et indirizzi di Dio...»[11]. Fin dalle prime pagine l'anonimo faceva risuonare una voce ben diversa da quella che si pretendeva da lui. «Niente pelagianesimo, sembra», annotò B. deluso. Ma poco dopo il tono cambiava: «Adunque quando noi dimandiamo che sia la causa di questa legge benedetta del perdonare, havemo da rispondere che è, accioché Dio serve le sue promesse che l'ha fatte *di perdonare a tutti et Gentili et Giudei, et di dare la benedittione a tutti, et cosí per salvar tutti* vol che si perdoni a tutti...»[12]. Da un lato, dunque, s'insisteva sulla difficoltà della salvezza, sulla fragilità e impotenza della natura umana; dall'altro, sulla volontà divina di perdonar tutti, di salvare tutti. È chiaro che il «pelagianesimo» – e cioè la tendenza a sottolineare la possibilità dell'uomo di salvarsi con mezzi propri, riducendo al minimo l'intervento della grazia – non aveva niente a che fare con queste affermazioni. Ma pur tra molte incertezze B. continuò a non scartare del tutto la possibilità di un'interpretazione «pelagiana» dell'opuscolo. Dopo tutto, l'anonimo autore non solo identificava a piú

riprese la religione con l'atteggiamento verso il prossimo («[Dio dice:] di tutte le ingiurie che mi havete fatte mi voglio scordare purché voi vi perdoniate insieme»), ma addirittura intravedeva il pericolo di una riduzione della religione a legge puramente mondana: «Questo rimedio del perdonare è sí grande et sí presente che Dio a fare questa legge *ha posto in pericolo tutta la religione che a lui si deve, peroché pare una legge fatta solo da homini a salute di tutti li homini*, per la quale apertamente si dice Dio non volere considerare le ingiurie che li facemo, se bene innumerabili fussero, pure che noi tra noi ne perdoniamo et ne amiamo...» [13].

Il nesso tra quest'ultimo passo e la presunta eco machiavelliana, ricordata piú sopra, appariva particolarmente stretto. Tutto ciò sembrava indicare una tendenziale dissoluzione della religione in moralità, non del tutto estranea all'ipotesi «pelagiana».

Ma la scoperta nella Biblioteca Vaticana di un esemplare integro dell'opuscolo inserito in una miscellanea omogenea modificò i dati della questione. Ciò che emergeva non era soltanto il titolo completo (*Alcune ragioni del perdonare*), ma anche un piccolo gruppo di scritti di pietà in volgare, apparsi anonimi a Venezia presso Stefano da Sabio tra il 1534 e il 1537, attribuibili per ragioni interne a un unico autore [14]. A. lo identificò immediatamente allorché B. gli raccontò il risultato delle sue ricerche romane: si trattava di Tullio Crispoldi. Ma l'avvenuta saldatura delle due metà della ricerca condotta su questo personaggio complicava la questione anziché semplificarla.

Altro che «pelagianesimo». L'autore di *Alcune ragioni del perdonare* negli stessi anni in cui dava alle stampe l'opuscolo aveva sostenuto, in materia di grazia e libero arbitrio, posizioni rigidamente agostiniane. D'altra parte, lo stesso uomo che aveva negato il valore delle opere ai fini della salvezza, aveva attivamente collaborato con il vescovo Gilberti alla restaurazione disciplinare e morale della diocesi di Verona. Ma una lettura sistematica dei suoi scritti di pietà ci riserbò ulteriori sorprese.

Nella *Pratica de li sacramenti et incidentemente un po-*

co del Purgatorio, et de la fede et de le opere (1534) il Crispoldi insinuava addirittura una svalutazione del battesimo degli infanti attraverso la proposta di una «pratica» di questo tipo:

> noi, che siamo stati battizzati in fasce, che *hora che siamo grandi et intendiamo che sia la forza del battesimo et de la fede*, ci voltiamo a Dio a ringratiarlo che ne habbia fatti battizzare, et dirli che *se non fossimo battizzati, vorremmo farci battezzare, et che di nuovo raffermiamo ciò che nel battesimo si promette, et di nuovo il promettiamo*, et accettiamo le sue benedette promessioni, et pregarlo che esso secondo quelle ci governi.

Nel discorso immediatamente seguente a proposito dell'eucarestia, la menzione della presenza reale di Cristo nel sacramento era inserita quasi di sfuggita in un contesto che ne riduceva la portata:

> ancorché Dio sia per tutto et per tutto si debbia adorare et visitare, nondimeno per questo non debbiamo lasciare indietro quelli luochi, ne li quali ci fa particolare gratia, peroché quanto piú ne è benigno ad haverci insegnato che per tutto si pò adorare, tanto piú siamo obligati di honorarlo *lí dove si è fatto picciolo per noi*, accioché sempre dinanzi agli occhi havessimo la memoria de lo amore che esso ci porta.

L'insistenza del Crispoldi sul sacramento come «memoria» della passione di Cristo lo portava addirittura a svuotarne il significato istituzionale di veicolo di grazia e a ridurre la comunione a un semplice moto interiore:

> *ancorché l'homo corporalmente non si comunicasse*, è bene andare spesso a la messa, et adorare et ringratiare Giesú Christo, et lí *spiritualmente receverlo*, pregandolo che per la bocca di esso sacerdote entri in tutto il corpo de la chiesa a sanar tutti; *et quando non possiamo andare a la messa*, in ogni modo qualche volta *pensare* a questo che si fa da tanti sacerdoti, *et cosí comunicare in ispirito con loro.*

Parlando poi del sacramento dell'ordine, il Crispoldi sembrava riecheggiare l'affermazione luterana del sacerdozio universale dei credenti:

ma perché *anchor noi siamo sacerdoti* ad un altro modo, perché siamo debitori di offerire ogni hora noi stessi a Dio, et far di noi stessi sacrificio et habbiamo da far sempre il corpo di Giesú Christo, cioè di noi stessi fare membra del corpo di Christo Giesú, potremmo dir qualche puoco di quelli ordini [sacri]: et *come se noi in quelli fossimo, dentro ne la anima nostra (che la è tempio di Dio) fare quelli ufficii che si richieggono a quelli ordini.*

In un altro opuscolo, *De la Ave Maria, et del Credo, et dimonstrare in qual cosa debbiamo haver fede in Dio* (1535), a proposito di un argomento controverso qual era allora il culto dei santi, il Crispoldi scriveva: «Et non vi è pericolo in la pratica de' santi, peroché essi non vogliono che facciamo idolo di sé, ma solo in ogni cosa ci guidano a Dio». Seguiva una netta svalutazione delle opere: «Le opere nostre bone tanto vagliono et tanto sono accettate da Dio quanto sono fatte in fede, perché si fanno con questa cognitione che e' le siano un niente da sé, ma solo vagliano perché le facemo sotto questa fede, cioè che Dio benedetto per li meriti del suo figliolo ne fa degni di fare quelle tali opere a sua gloria». Non per i suoi meriti si giustifica l'uomo, ma grazie al beneficio di Cristo: «[Il] grande beneficio che fece nostro signore Dio a la generatione humana di fare parentato con essa, et sposare una de le donne nostre, accioché fusse madre del figlio suo che dava per la salute nostra... Laude et gratie a te signore che ne fai ricordare del beneficio tuo verso di noi et del officio et debito nostro...» [15].

Un bel pasticcio. Ci trovavamo di fronte a una religione interiorizzata, con toni di vero e proprio radicalismo spiritualistico, ad apparenti echi luterani – ma anche a minute prescrizioni rivolte a monache e parroci [16]. Appena ci si provava a scandagliare questo terreno religioso inesplorato, categorie tradizionali come Riforma cattolica e Riforma protestante in Italia si rivelavano inservibili. Come definire allora la posizione del Crispoldi?

L'unica definizione storiografica accettabile ci parve quella di «evangelismo». Questo termine era stato impiegato dagli studiosi della vita religiosa del Cinquecento per indicare quelle posizioni che si richiamavano al mo-

dello del Vangelo, sfuggendo a una precisa caratterizzazione dottrinale [17]. Ma la formulazione di gran lunga piú ricca e piú precisa ci parve quella data da Delio Cantimori in un abbozzo di lettera a E. M. Jung, autrice per l'appunto di un saggio sull'evangelismo del Cinquecento [18]. «Lei tende a identificare "evangelismo" e "riforma cattolica" – scriveva Cantimori. – Mi sembra che non sia esatto». L'evangelismo consiste nell'«accentuazione della vita morale cristiana secondo la *pratica* e riduzione della *dottrina* all'Evangelo: *Imitatio Christi*... La riforma cattolica è piú vasta dell'evangelismo, per un verso; per l'altro verso l'evangelismo, attraverso quella indifferenza per la speculazione teologica e dogmatica, e per la vita della Chiesa come istituzione, organizzazione,... tende a sconfinare fuori della tradizione cattolica (anche di quella pretridentina, molto meno definita), attraverso 1) il passaggio dalla *indifferenza* al *distacco* (ma considerare indifferenti alla salvezza i sacramenti, non è già pericolosa eresia? e considerarli *esterni* non è già considerarli indifferenti? J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*); 2) attraverso il passaggio dalla indifferenza per i dogmi al considerarli inutili... Se si è indifferenti a dogmi e sacramenti come fatti esterni, e se si dà valore preminente ed *esclusivo* alla carità e alla pratica di vita morale elementare, si può anche accettare quel dogma o quei sacramenti ai quali si è indifferenti...» [19].

Il ricorso alla minuta di una lettera (forse neppure spedita) di uno studioso che ha scritto tanto e tante volte su questi argomenti potrà stupire: ma ci pareva che nelle sue opere a stampa Cantimori non si fosse mai espresso al riguardo in maniera cosí netta e sintetica. La sua caratterizzazione dell'evangelismo – accentuazione dell'aspetto pratico della vita morale cristiana, riduzione della dottrina al Vangelo, imitazione di Cristo, indifferenza per la speculazione teologica e dogmatica, per i sacramenti, per le istituzioni ecclesiastiche – corrispondeva largamente a quello che avevamo trovato negli scritti di Crispoldi. Va notato comunque che il Crispoldi non compí, almeno pubblicamente, il passaggio dall'interiorizzazione dei sacramenti al distacco da essi: dopo la morte del suo protettore Giberti lo troviamo a Roma legato ad ambienti come quelli

dei barnabiti e degli oratoriani. I suoi scritti furono ripubblicati, con poche (anche se significative) correzioni, a Venezia tra il 1566 e il 1568[20].

4.

Dopo avere discusso per mesi sul Crispoldi, decidemmo di lasciarlo perdere. Troppe questioni rimanevano insolute – a cominciare da quella del rapporto tra i suoi scritti e la sua attività pratica. Ma la quantità di domande suscitate da questo primo scavo ci aveva fatto venir voglia di compiere un'esplorazione sistematica della letteratura religiosa, soprattutto volgare, stampata in Italia nella prima metà del Cinquecento. Cominciammo a depositare in una scatola tutte le schede bibliografiche riguardanti testi di questo tipo che ci capitavano sotto mano. Ne raccogliemmo un buon numero. Da qui nacque anche l'idea di un seminario sul *Beneficio di Cristo*. La ricerca su Crispoldi non ci aveva soltanto mostrato l'imprevedibilità di questa letteratura: ci aveva anche fatto intravedere, attraverso l'analogia delle tre «parabole del re», la possibilità di sottrarre il *Beneficio* al suo artificioso isolamento, reinserendolo attraverso connessioni precise nel contesto che gli era proprio.

Preparammo il seguente schema di lavoro: «Conciliarismo. – Linee istituzionali di storia della Chiesa alla fine del Medioevo. – Storia politica generale? – La Riforma. – Lutero. – Calvino. – Riforma cattolica e idee religiose italiane del Cinquecento. – Rapida comparsa del testo del *Beneficio* e delle varie ipotesi interpretative. – Lutero e Calvino in traduzione italiana (edizioni Utet[1]). – Butzer, Zwingli. – Valdés. – Squartamento del *Beneficio*». Le letture prescritte ai partecipanti al seminario, oltre al *Beneficio* nell'edizione degli «Scrittori d'Italia» di Laterza curata dal Paladino (il Caponetto non aveva ancora pubblicato la sua edizione critica) erano: il saggio di Febvre sulle origini della Riforma, il volume di Chabod sulla storia religiosa dello Stato di Milano e i due studi di Cantimori sulla Riforma in Italia e le idee religiose nell'Italia del

Cinquecento[2]. Entrambi eravamo d'accordo sull'opportunità di un'introduzione di carattere generale. Se ne incaricò A., che cominciò con un esame della crisi delle istituzioni ecclesiastiche alla fine del Medioevo. Si voleva da un lato informare gli studenti sul contesto storico generale, dall'altro evitare che l'analisi di un testo di pietà sfumasse nelle nebbie di una sensibilità religiosa indifferenziata. Lo scopo era, quindi, didattico ma anche (implicitamente) polemico. Fu letto e commentato il *Libellus ad Leonem X*, redatto da Vincenzo Quirini e Tommaso Giustiniani nel 1513 per incarico del papa, in occasione della riapertura del concilio lateranense V[3]. Nella sua introduzione A. osservò che le proposte di riforma del *Libellus* s'imperniavano tutte sull'autorità papale: tra i fedeli e Dio – dicevano sostanzialmente Quirini e Giustiniani – si era creato un vuoto istituzionale, dovuto all'ormai clamorosa inadeguatezza del clero. Questo vuoto avrebbe dovuto essere colmato dall'unica autorità rimasta in piedi nella Chiesa dopo la sconfitta delle tesi che avevano sostenuto la superiorità del concilio sul papa. Una soluzione dunque saldamente conservatrice, legata alla continuità delle istituzioni; ben comprensibile, del resto, se si pensa che i due autori erano usciti entrambi dalle file del patriziato veneziano.

Non si poteva però parlare del *Libellus* senza tener conto del fatto che a questo testo avevano rinviato tutti quegli storici che, negli ultimi decenni, avevano parlato di un movimento di «Riforma cattolica», anteriore cronologicamente a quella protestante e destinato a sfociare nei decreti *de reformatione* del concilio di Trento. A., però, non aveva mai usato nella sua introduzione il termine «Riforma cattolica». B., facendo l'avvocato del diavolo (che in questo caso era la Chiesa romana) gli chiese se intendeva sottintendere che dopo tutto una Riforma cattolica non era mai esistita. A. ribatté che, tanto per cominciare, l'espressione «Riforma cattolica» era una pura e semplice invenzione degli storici; c'era stato, sí, qualcuno tra i contemporanei che aveva parlato di una «pia et catholica reformatio»[4]; ma anche in questi casi isolati il termine aveva un carattere polemico e controversistico,

e presupponeva di fatto l'unica riforma che si conoscesse, la Riforma protestante. B. osservò che, su un piano generale, l'accusa di anacronismo mossa al concetto di «Riforma cattolica» non era decisiva: come possono gli storici escludere senz'altro dal loro vocabolario concetti e termini posteriori al periodo che studiano? A. ricordò allora il rifiuto formulato da Cantimori, nel saggio postumo su Galileo e la Controriforma, dei termini «"Controriforma"... "Rinascimento"... "Barocco" o altri analoghi, consistenti in mere e arbitrarie astrazioni riferite a, o derivate da tendenze e concezioni generali della storia e del mondo, non corrispondenti a complessi di fatti e di azioni consapevoli e particolari, o a fenomeni di lunga durata»[5]. B. non era d'accordo. Dunque non si sarebbe dovuto usare un concetto come Medioevo perché anacronistico? Il realista (in senso medievale) A. vacillò di fronte a questa obiezione nominalistica[6] e cercò di riguadagnare terreno riportando il discorso sulla Riforma cattolica. Si trattava non solo di un termine anacronistico nel caso specifico, ma astorico o meglio metastorico sul piano generale. Solo dopo la Riforma protestante (e a maggior ragione dopo il *Libellus*) una distinzione tra «vera» e «falsa» Riforma si era cristallizzata anche sul piano terminologico. Ma ciò che soprattutto importava era la differenza dei contenuti che di volta in volta il termine aveva designato nell'uso moderno di teologi e storici. Per gli storici protestanti, che avevano coniato il termine, Riforma cattolica indicava tutto quanto aveva permesso alla Chiesa cattolica nel Cinquecento di resistere e di affermarsi nel conflitto con la Riforma: il rinsaldarsi delle strutture ecclesiastiche, e la loro ripresa nella Spagna della fine del Quattrocento e degli inizi del Cinquecento, venivano cosí studiate per comprendere Ignazio di Loyola e l'efficacia straordinaria dell'azione della Compagnia di Gesú. Per gli storici anglicani, la Riforma cattolica evocava, attraverso la figura di Erasmo, l'immagine di una via intermedia tra Riforma luterana e Controriforma cattolica. Da parte cattolica, infine, si era generalmente ben disposti a usare un termine che implicava ciò che avevano già sostenuto i polemisti antiluterani del Cinquecento: la vitalità delle strutture eccle-

siastiche nell'età che aveva preceduto e accompagnato l'opera di Lutero, l'esistenza di una soluzione ortodossa ai problemi sollevati dalla Riforma. Inoltre, diventava possibile in questo modo eliminare dal vocabolario storiografico il concetto meramente negativo di *Contro*riforma. C'erano poi distinzioni interne al campo cattolico. Ai primi del Novecento, negli anni della lotta contro il modernismo, lo storico ufficiale della Chiesa, Ludwig von Pastor, aveva accuratamente espunto dalla Riforma cattolica tutto quanto non si riferiva esclusivamente all'ascetismo dei costumi e alla disciplina ecclesiastica. In tempi piú recenti, anche per il diffondersi delle tendenze ecumeniche, erano state invece idee teologiche come quelle del Contarini, e tentativi di conciliazione coi protestanti come quello di Ratisbona, a caratterizzare la Riforma cattolica. Durante il pontificato di Pio XII, d'altra parte, qualcuno aveva tentato, per lasciare aperta qualche possibilità di rinnovamento interno, di teorizzare sui caratteri distintivi di una Riforma cattolica come realtà perenne – e in quanto tale mai completamente scomparsa – della storia della Chiesa [7].

Dal nostro punto di vista, il problema era quello dell'inservibilità del concetto di Riforma cattolica. Come diceva Friedrich Engels, per provare il *pudding* bisogna mangiarlo; verificare un concetto storiografico significa metterne alla prova le capacità d'interpretazione. Racchiudere sotto un'unica definizione elementi eterogenei come il movimento dell'osservanza negli ordini religiosi del Quattrocento, Savonarola, il perdurare della pratica religiosa tradizionale, le proposte teologiche del Contarini, l'opera del concilio di Trento, i cardinali Pole e Morone e il papa che aveva cercato d'incarcerarli e mandarli sul rogo (Paolo IV Carafa), nonché Lutero stesso prima della scomunica, voleva dire postulare una notte in cui tutte le vacche erano nere. Nel nostro caso, ciò avrebbe significato inoltre mettere nello stesso sacco il *Beneficio* (almeno secondo certi interpreti [8]) e il suo piú tempestivo e violento accusatore, il Catarino, al quale nessuno poteva negare zelo per la riforma dei costumi e della disci-

plina ecclesiastica. Su tutto ciò finimmo col trovarci sostanzialmente d'accordo.

A questa discussione gli studenti rimasero estranei e probabilmente un po' sconcertati dal rapido accumularsi di citazioni e di rinvii. C'era il rischio, ci rendemmo conto, di trasformare il seminario in un dialogo tra addetti ai lavori. A. cercò allora di mostrare l'importanza delle distinzioni e delle differenze nella storia religiosa del Cinquecento attraverso una serie di esempi concreti, tratti soprattutto dalla predicazione. Elencò testimonianze che andavano dal *Libellus* alle costituzioni dei cappuccini del 1536[9], concordi nel sottolineare l'importanza dei predicatori nella generale crisi delle strutture ecclesiastiche. C'erano raccolte di prediche a stampa e manoscritte, su cui si era prevalentemente fermata l'attenzione degli studiosi. Ma come venivano ascoltate queste prediche? che cosa ne veniva effettivamente assimilato? L'importanza di queste domande emergeva da uno studio recente di Z. Zafarana su uno zibaldone manoscritto, in cui un mercante fiorentino della fine del Quattrocento aveva riassunto il contenuto di varie prediche[10]. In un caso – quello di una predica del Savonarola – era possibile confrontare il testo effettivamente pronunciato con la selezione operata dall'ascoltatore. Lo scarto era davvero notevole: con ogni evidenza il mercante era rimasto indifferente proprio a ciò che vi era di piú «savonaroliano» nella predica.

Ci sembrava possibile estendere il problema di metodo posto da questo saggio alla predicazione della prima metà del Cinquecento. In questo periodo erano cadute in disuso le sottigliezze teologiche di tipo scolastico, care a domenicani e francescani, e si era affermata un'oratoria piú semplice e disadorna che si richiamava soltanto all'autorità del Vangelo. Dal singolo predicatore questo passaggio poteva essere vissuto in maniera drammatica, come una vera e propria conversione: l'agostiniano Ambrogio Quistelli, per esempio, si dichiarava colpevole di aver predicato «Antichristum magis quam Christum» *, riferendosi agli anni in cui aveva parlato ai fedeli delle opinioni

* «l'Anticristo anziché Cristo».

di Aristotele anziché della «lectio Evangelica» * [11]. Ora, questo tipo di predicazione poteva essere visto da tre angolature diverse: 1) l'atteggiamento delle autorità ecclesiastiche; 2) la reazione del pubblico; 3) l'intenzione del predicatore. Gli stessi problemi si ponevano per il *Beneficio*. Per questo ci soffermammo a discutere un singolo caso di predicazione, già analizzato da A. Rotondò [12].

Nel 1551 il canonico regolare Giovanni Francesco da Bagnacavallo predicò la quaresima a Modena con grande successo. Contemporaneamente, però, il vicario del vescovo gli scrisse una lettera rimproverandolo aspramente e accusandolo in maniera abbastanza esplicita di luteranesimo, per l'interpretazione data di un passo dell'*Apocalisse*: «et iudicati sunt mortui... secundum opera ipsorum» ** (XX, 12). Il canonico regolare, secondo il vicario, aveva inserito il passo in una difesa della giustificazione per fede senza le opere:

> Chi è quello cosí ciecho che, in un loco cosí manifesto de la Scriptura fondato nella ragione naturale... non cognosca che tua Paternità, tacendo et sotto specie di esponerlo stracciandolo et imbratandolo, non cognosca o la ignorantia tua o la affectione a la sola fede senza le opere?... Perché non disse tua Paternità che seremo iudicati secondo le opere, come chiaramente dice S. Giovanni? Et perché volse glosare questa auctoritate, la quale non è glosata da niuno dottore cattolico, et quella che è glosata da tutti non volse glosare? Se non che o non ha studiato tua Paternità li dottori cattolici, o vero se li ha studiati li è piú piaciuti li lutherani, li quali tutti dicono come ha detto quella.

A questa data, dunque, per le autorità ecclesiastiche chi non menzionava esplicitamente la giustificazione per mezzo delle opere era senz'altro sospetto di luteranesimo. Negli stessi anni, un editto del vicario vescovile di Verona elencava minutamente gli argomenti che dovevano essere esposti dal pulpito durante la quaresima, e concludeva invitando i predicatori a condannare l'eresia in maniera esplicita [13]. Quest'atteggiamento intransigente si era impo-

* «lettura del Vangelo».
** «e i morti furono giudicati... sulla base delle loro opere».

sto dopo il caso clamoroso della fuga dell'Ochino (1542), e cioè del piú celebre rappresentante di un'oratoria sacra tutta imperniata sulla «lectio Evangelica».

Ma per il predicatore e il suo pubblico il confine tra ortodossia e eresia era altrettanto netto? Secondo Rotondò, non era possibile avere dubbi in proposito: il predicatore era un nicodemita (cioè un criptoriformato)[14], e le sue «illazioni lasciate a mezz'aria» venivano immediatamente intese da un pubblico avvertito. Ora, le testimonianze tratte dalla letteratura religiosa coeva e dai processi inquisitoriali fanno effettivamente intravedere l'esistenza di un pubblico attento alle sfumature, se non addirittura ai silenzi dei predicatori. La gente li andava a sentire portandosi dietro la Bibbia in volgare, per controllare, accettare o respingere ciò che veniva detto dal pulpito[15]. Ma proprio le testimonianze raccolte da Rotondò mostravano che ancora a metà del Cinquecento l'alone di ambiguità che circondava questo tipo di oratoria era grande. Per esempio, nel processo inquisitoriale tenutosi nel 1558 contro Giovanni Francesco da Bagnacavallo, un testimone, Giovanni Pellotti, dichiarò che il predicatore non aveva mai negato il valore delle opere: semplicemente non ne aveva parlato, dando l'impressione di «omnia... attribuire misericordiae Dei» *. A quella data l'imputato era contumace, forse esule Oltralpe per motivi di religione: il Pellotti, quindi, non aveva nessun motivo per scagionarlo.

Alone di ambiguità: ma si trattava di ambiguità soggettiva e deliberata, o di ambiguità oggettiva e involontaria? Su questo punto si aprí tra noi e gli studenti una discussione. Nel caso modenese avevamo pochi elementi per rispondere – tra l'altro perché non disponevamo del testo della predica. Ma in generale ci sembrava pericoloso attribuire una troppo precisa consapevolezza dottrinale sia al pubblico che agli stessi predicatori. Ovviamente, l'indistinzione tra ortodossia e eterodossia che aveva caratterizzato il clima religioso italiano negli anni precedenti il concilio di Trento non era cessata di colpo con

* «attribuire tutto... alla provvidenza di Dio».

l'inizio di quest'ultimo. A questo proposito A. ricordò un caso per certi versi analogo a quello del predicatore modenese. Alcuni personaggi veronesi processati per eresia nel 1550 avevano alluso a due preti, Alberto Lino e Vincenzo Cicogna, con queste parole sprezzanti: «Quei giotoni i predicavan prima la verità, hora per paura vano scaramuzando... Prima i predicavano secondo le opinione nostre et dopoi i predicavano altramente». Ma quanto reale era stato l'accordo avvertito in passato? e c'era poi stato un effettivo cambiamento, negli uni o negli altri? non era stato invece l'emergere di situazioni nuove che aveva finito col chiarire una situazione oggettivamente ambigua? «Nelle sue predicatione – affermò nel processo un falegname che aveva ascoltato le omelie del Lino – dimostrava esser delle istesse [mie] opinione perché chiaramente diceva che per la sola fede eramo giustificati et similmente parlava delle opere et altre materie... salvo che non parlava cusí scupertamente dell'authorità del pontefice né de purgatorio, delle qual cose parlava copertamente». Di qui la decisione del falegname, ormai sospetto d'eresia, di recarsi dal Lino per rinfacciargli di averlo tratto in errore con le sue prediche [16]. Da questo momento le vite dei due avevano preso strade diverse: il falegname era stato imprigionato, il prete era diventato collaboratore di Carlo Borromeo nella diocesi milanese.

Tanto nel caso di Giovanni Francesco di Bagnacavallo che in quello di Alberto Lino formule come «criptoriformato» o «riformatore cattolico» si rivelavano a questo punto nettamente inadeguate. Ancora alla metà del secolo una predicazione imperniata sulla giustificazione per fede si prestava a essere intesa in modi diversi o addirittura opposti. Questo era stato, qualche anno prima, anche il caso del *Beneficio*.

Il riferimento era ovvio, sia per il contenuto (la giustificazione per fede), sia per le contrastanti accoglienze ricevute. Ma a questo punto era chiaro anche che l'interpretazione del *Beneficio* non poteva consistere nell'identificazione delle eventuali sue fonti. D'accordo, interi passi erano stati tratti dall'*Institutio* di Calvino: ma questo non significava necessariamente né che l'autore, o gli au-

tori, del *Beneficio* avessero voluto comporre uno scritto di propaganda calvinista, né che i lettori l'avessero inteso in questo senso.

5.

Questa introduzione si era protratta sino alla fine di gennaio; ma già a metà di novembre avevamo fatto circolare le xerocopie del testo del *Beneficio*. Avevamo evitato deliberatamente di affrontare il problema dell'interpretazione. Volevamo che il testo risultasse incomprensibile, e che l'effetto di spaesamento fosse completo. Le nostre aspettative non furono deluse. Gli studenti, che partivano da una conoscenza manualistica dell'età della Riforma e della Controriforma, non trovarono nel *Beneficio* nessun appiglio sia pur lontanamente familiare. Lo lessero come un testo noioso che non presentava alcun motivo d'interesse. Solo una ragazza, cattolica del dissenso, disse di averlo trovato «attuale» per le sue intonazioni ecumeniche, soprattutto nelle pagine dedicate all'eucarestia («E, se alcuni vengono a questa celeste mensa del Signore, essendo divisi e alienati dalli fratelli, questi tengano per certo che mangiano indegnamente...»)

I motivi per cui avevamo inflitto agli studenti questa lettura erano due. Il primo era pedagogico: anziché presentar loro un testo parzialmente o totalmente digerito, secondo l'uso corrente, volevamo che, passato il primo *choc* dell'incomprensibilità, facessero in prima persona il duro lavoro della masticazione. Il secondo era legato specificamente al *Beneficio* e alla discussione che si era svolta intorno ad esso: volevamo ricostituire il punto di vista dei lettori cinquecenteschi, e quindi cercavamo di non farci condizionare (nei limiti del possibile) dalle interpretazioni già proposte.

Proponemmo una serie di esercitazioni: 1) la confutazione redatta da Ambrogio Catarino Politi; 2) Lutero e il *Beneficio*; 3) Calvino e il *Beneficio*; 4) Valdés e il *Beneficio*; 5) Marco Antonio Flaminio e il *Beneficio*; 6) confronto con altri testi di pietà in volgare. La successione,

in parte legata alla disponibilità degli studenti, non era però casuale. Iniziare col Catarino significava affrontare il primo resoconto pubblico di una lettura del *Beneficio* – quella che in un certo senso aveva condizionato tutte le altre, legando indissolubilmente il testo alla Riforma. Concludere con la letteratura di pietà in volgare significava riservare alla fine la mossa decisiva della partita. In mezzo ci sarebbe stato il riesame (e possibilmente la confutazione) dei filoni di ricerca già battuti.

Avevamo pianificato tutto e non avevamo previsto niente. Cominciò la prima esercitazione, affidata a Carla Faralli e Silvia Fassò. La loro relazione consisté in una lettura parallela dell'opuscolo del Catarino e del *Beneficio*. Da quest'ultimo il Catarino aveva trascelto una serie di affermazioni e di passi per confutarli: ma quali passi aveva isolato, e perché? quali aveva tralasciato? Ci sembrava utile ricostituire la griglia che il controversista aveva applicato al testo, anche perché, come abbiamo detto, ritenevamo che la sua confutazione fosse stata la prima in assoluto. In realtà, come sottolinearono fin dall'inizio le due studentesse, il Catarino in una «aggionta al proemio» scriveva:

> Era questa nostra operetta già perfetta e quasi data ne le mani de lo stampatore, quando, non so d'onde né da chi, mi furon presentate censure di quattro, credo, dottori, che similmente hanno veduto la perniziosa dottrina di questo *Trattato del benefizio di Cristo*; mi rallegrai molto quando viddi che tutto quello che lor notano dottamente et elegantemente ancor io avevo avvertito e notato...

Entrambi avevamo letto, alcuni anni prima, lo scritto del Catarino, ma questo accenno ci era completamente sfuggito; e per quanto ricordavamo, nessuno studioso ci si era soffermato [1]. Non c'era nessun elemento per identificare questi quattro «dottori» (in teologia, verosimilmente) che il Catarino stesso dichiarava di «non conoscere... particolarmente». Ma l'esistenza di censure anteriori a quella del Catarino era notevole. In primo luogo perché testimoniava l'attenzione che il *Beneficio* aveva immediata-

mente suscitato; in secondo luogo perché riproponeva indirettamente il problema della data della prima edizione. Abbiamo già detto per quali motivi speravamo di poterla retrodatare. L'«aggionta al proemio» sembrava venirci in aiuto. E qui sorgevano alcune domande: in che forma avevano circolato le censure dei quattro dottori, manoscritte o a stampa? erano state composte quasi contemporaneamente alla confutazione del Catarino, o prima? e questa confutazione, quando era stata redatta? L'unico dato certo era la data di stampa di quest'ultima – marzo 1544. Le parole del Catarino («Era questa nostra operetta *già perfetta* e quasi data ne le mani de lo stampatore...») facevano intravedere l'esistenza di un intervallo di tempo, non sapevamo quanto lungo, tra redazione e stampa. Cominciammo a cercare appigli nella biografia del Catarino. Dallo studio dello Schweizer [2] risultava che fino al 1542 egli si era trattenuto in Francia, e che solo nel corso del 1543 era tornato in Italia. Qui evidentemente aveva potuto leggere il *Beneficio*, scriverne la confutazione (la sua rapidità di poligrafo era nota) e stamparla l'anno successivo. Il nostro tentativo di retrodatare il *Beneficio* si concludeva quindi con un buco nell'acqua. Tuttavia dall'esame della biografia del Catarino e dei suoi scritti stampati a Lione nel 1542 erano emersi collegamenti personali con il gruppo del cardinal Contarini, che ci parvero molto interessanti.

Proprio all'inizio del *Compendio* il Catarino parlava dell'«autor di questo libretto *Del benefizio di Cristo*». Effettivamente, l'avvertenza «alli lettori cristiani» premessa al *Beneficio* parlava di un «autore»: ma pochi anni dopo il Vergerio si mostrava al corrente del fatto che due persone vi avevano «posto mano, una l'ha cominciato, l'altra finito et espolito», e cioè rispettivamente, come sappiamo, don Benedetto Fontanini e Marco Antonio Flaminio [3]. «Due persone – le definiva il Vergerio – molto conosciute e carezzate dai primi membri e ministri di Roma»; dunque, anche dal Contarini? Era una supposizione plausibile. Col Contarini, il Flaminio era in stretto contatto. Ma dagli scritti del Catarino emergeva una rete di rapporti imperniata proprio sul Contarini: Sadoleto, il

senese Lattanzio Tolomei, Vittoria Colonna (legata al Flaminio). Non si trattava soltanto di rapporti personali, ma di un'effettiva comunanza d'interessi. Il domenicano Catarino, che dagli studiosi del *Beneficio* era sempre stato considerato come un rappresentante tipico della linea intransigente simboleggiata dal cardinal Carafa (poi Paolo IV), risultava impegnato attorno al 1540 nell'elaborazione di una proposta teologica accettabile dai protestanti sul tema decisivo della giustificazione. Solo di fronte ai primi risultati concreti del colloquio di Ratisbona egli aveva criticato, anche se senza asprezza, le proposte mediatrici del Contarini[4]. A questo punto non ci sembrò troppo arrischiato formulare un'ulteriore ipotesi, e cioè che il Catarino conoscesse chi aveva scritto il *Beneficio*. Ma perché, allora, parlava di un autore soltanto anziché di due? Non scartammo, s'intende, la risposta piú semplice, e cioè che l'accenno all'unico «autore» si limitasse a riecheggiare la formulazione dell'avviso premesso al *Beneficio*. Ma non si poteva escludere che l'accenno fosse stato fatto a ragion veduta, da qualcuno che era al corrente della complicata redazione del testo. Chi era, allora, questo autore? Don Benedetto da Mantova o il Flaminio? Nel primo caso, era possibile dedurre che agli occhi del Catarino l'intervento del Flaminio (di cui ignoravamo l'entità e la portata) era, tutto sommato, trascurabile. Nel secondo caso, era il piú noto Flaminio che aveva cancellato agli occhi del Catarino la figura dell'oscuro benedettino. Impossibile decidere in un senso o nell'altro. La questione del peso rispettivo delle due redazioni del *Beneficio* rimaneva in piedi.

Dall'esposizione minuta del *Compendio* emergeva indubbiamente l'acutezza del Catarino. Tra le «autorità» occulte del *Beneficio* egli aveva individuato non soltanto Lutero, Bucero, Melantone, ma lo stesso Calvino – la cui presenza in questo testo era stata scoperta solo in anni recentissimi. C'era però un'accusa del Catarino che ci lasciò stupefatti: quella di «error pelagiano» a proposito di un passo del terzo capitolo. Dopo aver tanto rimuginato sulla presenza o meno di motivi pelagiani nella letteratura religiosa italiana del Cinquecento, ci trovavamo davanti

il pelagianesimo là dove meno ce l'aspettavamo. Per di piú l'accusa del Catarino suonava contraddittoria: com'era possibile attribuire contemporaneamente al *Beneficio* un crudo agostinismo di provenienza protestante e un «error pelagiano»? Ma su questa contraddizione non ci fermammo affatto. La considerammo frutto dell'astio polemico del Catarino, pronto a servirsi delle armi piú disparate del suo arsenale controversistico.

Già a questo punto la rilettura del *Beneficio* sulla traccia del *Compendio* aveva avuto un primo risultato. La luce radente della polemica aveva fatto emergere rilievi e asperità dalla superficie liscia e compatta del testo. Si delinearono due tendenze opposte. Qualcuno accusava il Catarino di aver costretto il *Beneficio* entro categorie eterogenee, senza intendere il suo linguaggio; altri, piú controversisti del controversista, facevano a gara nello scovare passi sospetti o ereticali che il Catarino si era fatto sfuggire. Arrivammo cosí alla confutazione del V capitolo. La Faralli osservò tranquillamente che tra l'esposizione del Catarino e il testo effettivo del *Beneficio* c'era una discrepanza. «Erra e inganna – scriveva il Catarino – trattando la materia del sacramento de l'altare...» In realtà, osservò la Faralli, il sacramento dell'altare nel V capitolo non era menzionato affatto, mentre se ne parlava diffusamente nel VI.

– Come, come? – esclamò B.

La Faralli ripeté quello che aveva già detto. B. si lanciò a capofitto nelle ipotesi. La discrepanza tra l'esposizione del Catarino e il testo effettivo del *Beneficio* poteva essere interpretata solo in un modo: il Catarino aveva confutato un testo diverso da quello stampato a Venezia nel 1543. Ma quale poteva essere questo testo? Evidentemente, quello anteriore all'intervento del Flaminio: la redazione originaria di don Benedetto da Mantova. Attraverso il *Compendio* del Catarino sarebbe stato possibile ricostruire almeno parzialmente questa redazione perduta. Bisognava procedere come in un'operazione di restauro: scrostando le ridipinture del Flaminio sarebbe emersa la prima stesura.

A. nicchiava. L'imprecisione del riassunto del Catarino

poteva essere semplicemente frutto di distrazione. La Faralli obiettò che, per quanto ricordava, il Catarino era solito citarè con molta esattezza. Decidemmo a questo punto di ricontrollare tutte le citazioni contenute nel *Compendio*. Intanto però la discussione continuava. Per quanto tentato dalla prospettiva di mettere le mani sulla fantomatica prima redazione del *Beneficio*, A. osservò che la catena di congetture di B. era ben poco plausibile. Perché mai il Catarino avrebbe dovuto pubblicare nel '44 la confutazione di un testo che circolava ormai largamente a stampa, senza sentire il bisogno di controllarlo? Inoltre, c'era almeno una prova evidente di una lettura del testo a stampa da parte del Catarino: la sua discussione dell'avviso dello stampatore premesso al «libretto». Tutto sommato, l'ipotesi di B. appariva fortemente inverosimile. Comunque, questa seduta del seminario si chiuse in un clima euforico. Per la prima volta ci trovavamo di fronte a una pista concreta (magari falsa) di ricerca. La relazione della Faralli e della Fassò ci aveva messo ancora una volta di fronte al vecchio assioma che niente è piú inedito dell'edito.

Andammo nella biblioteca dell'Archiginnasio a ricontrollare le due edizioni del *Compendio* (marzo e giugno 1544). Risultò che la scrupolosità del Catarino era grandissima. Ogni volta che la citazione era introdotta dalle parole «dice che...», il testo confutato era citato letteralmente. Tanto piú significative erano quindi le diversità tra le citazioni del *Compendio* e i passi corrispondenti del *Beneficio*. A quella già emersa nella relazione se ne aggiunsero altre minori. Eccole.

Anzitutto, una divergenza minima, anche se non trascurabile:

Beneficio	*Compendio*
Avendoci il nostro Cristo liberati... dalla tirannide del peccato e della morte... Questo è quel felicissimo seme, che ha percosso il capo al velenoso serpente... (pp. 222-223).	E però tutto quello che costui dice in laude di Cristo con piú longhe parole, cioè che per lui siam liberati da la tirannide del peccato e de la morte e che lui è quel seme che ha percosso, *anzi contrito*

il capo del velenoso serpente, e altre simili cose ha operato per noi... (CAPONETTO, pp. 372-73)[5].

Quella del Catarino non voleva essere una citazione testuale (in questo caso, come si è detto, sarebbe stata introdotta dalla formula «dice che...») Tuttavia, da un lato era indubbia l'aderenza alle espressioni del *Beneficio*, dall'altro colpiva l'inserzione di un «anzi contrito» assente nel brano confutato. Era stata la familiarità del Catarino col testo biblico a suggerirgli di correggere «percosso» con «contrito», piú aderente a *Gen.*, III, 15 («ipsa conteret caput tuum» *)? O si trattava invece di un poco elegante calco scritturale della prima redazione del *Beneficio*, cancellato poi dal Flaminio nell'ultima revisione per la stampa?

Un altro caso era piú consistente:

Compendio

Certamente sono parole quelle che costui sempre ingannando soggiogne e dice: «Anzi, l'uomo che arà per certo esser tanto amato da Dio, allora si sforzarà fare ogni bene per renderli debite grazie» ecc. (CAPONETTO, p. 409).

Ora, di questo passo nel *Beneficio* non c'era traccia. Risultava quindi ulteriormente confermata la supposizione che il Catarino avesse avuto tra le mani un testo diverso da quello stampato a Venezia nel '43.

Ma le divergenze s'infittivano nella confutazione del V capitolo:

Compendio

Il quinto capitolo è pieno del medesimo veneno, perché replica e' medesimi errori già

* «e lei stessa ti schiaccerà il capo».

notati, e spezialmente dove tratta de la giustizia nostra e vuole che noi siamo giusti non per la giustizia che sia in noi, ma per quella che fu in Cristo, né per opere nostre, ma per quelle di Cristo, il che è cosa stoltissima e perniziosissima (CAPONETTO, p. 399).

Il passo che si avvicinava di piú a quello confutato dal Catarino non si trovava, tuttavia, all'inizio del capitolo V – dove si trattava il tema di «come il cristiano si vesta di Cristo» – ma nel capitolo VI:

Beneficio

Ma, se io risguardo nelle promesse e nel patto di Dio, il qual mi promette per il sangue di Cristo la remissione de' peccati, tanto sono certissimo di averla impetrata e di avere la grazia sua, quanto son sicurissimo e certo che Colui, che ha promesso e fatto il patto, non può mentire né ingannare. E per questa constante fede io divento giusto, e questa è la giustizia di Cristo, per la quale io son salvo e la mia conscienza si tranquilla (p. 245).

Ma il brano che faceva emergere con maggiore evidenza lo scarto tra *Compendio* e *Beneficio* era quello rilevato dalle due studentesse:

Compendio

Erra e inganna trattando la materia del sacramento de l'altare e prima non esplicando molte cose che sono controverse per gli eretici, dandoci certo segno che lui non

> è vero catolico, come è non attestare al sacrificio e solamente considerare l'eucaristia come sacramento e segno del patto o ver testamento, e ancor non esprimer bene se in quel sacramento è il vero corpo e il vero sangue di Cristo, e senza il pane e vino. Dipoi, volendo che lo effetto di quel sacramento sia torre e' peccati nostri, intendendo de' peccati mortali, è falsissimo, perché a voler ricever degnamente tanto sacramento, bisogna avere avuta la remissione de' peccati prima per la confessione, come sempre ha costumato la Chiesa, sí che non facendo costui alcuna menzione de la confessione, ci dichiara lo spirito che parla in lui (CAPONETTO, pp. 399-400).

Le pagine corrispondenti del *Beneficio* si trovavano nel capitolo VI: nel capitolo V non c'era alcuna menzione dell'eucarestia. In conclusione, il capitolo V del testo confutato dal Catarino concordava con l'edizione veneziana del '43 soltanto nell'ultima parte: per il resto era composto da passi che nella stampa comparivano nel capitolo VI.

Indubbiamente da questo confronto analitico usciva rafforzata l'ipotesi che il *Compendio* fosse stato redatto sulla base di un testo diverso da quello conservatoci. Rimaneva tuttavia in piedi, se non altro, la difficoltà formulata subito da A.: e cioè perché mai il Catarino avesse dato alle stampe nel '44 la puntigliosa confutazione di un testo diverso da quello che circolava per l'Italia almeno da un anno. A questo punto, però, ci accorgemmo di non avere ancora tratto tutte le implicazioni da un documento, dal quale la storia del *Compendio* risultava quasi altrettanto complicata di quella del *Beneficio*.

Si trattava di una lettera di Alvise Priuli, un personag-

gio legato al cardinale Pole, inviata il primo maggio 1542 al segretario del Contarini, Ludovico Beccadelli. Il Bozza, che l'aveva scoperta, ne citava questo brano: «Il loco di san Bernardo del quale S. S. Rev.ma ha [illegg.], Monsignore, è grandemente piaciuto a Messer M. Antonio sugl'altri, talché ha pensato di scriverlo nel suo libretto. Questo sol loco doveria bastar per risposta a questo Padre Polito...»[6]. Il Bozza ne aveva dedotto: 1) che il «libretto» qui menzionato era il *Beneficio*; 2) che al principio di maggio del '42 il Flaminio lo stava rivedendo.

Dalla lettera del Priuli si poteva trarre un'altra deduzione: che nel maggio del '42 erano già in circolazione censure del *Beneficio* redatte dal Catarino. Detto questo, si aprivano due ipotesi alternative: 1) Il «libretto» a cui il Flaminio stava lavorando era per l'appunto il *Beneficio*; quindi il Catarino aveva confutato una redazione anteriore: quella di don Benedetto da Mantova. 2) Il «libretto» non era il *Beneficio* ma l'inedita e irreperibile *Apologia* del *Beneficio* redatta dal Flaminio e menzionata nel processo inquisitoriale contro Pietro Carnesecchi[7]; in questo caso non si poteva escludere che le censure del Catarino fossero rivolte contro un testo già rivisto dal Flaminio.

La situazione appariva intricatissima. Comunque, la lettera del Priuli tendeva a consolidare la supposizione che il Catarino avesse tenuto presente nella redazione del *Compendio* un testo diverso da quello a stampa del 1543. Le divergenze testuali già rilevate rendevano infatti di gran lunga piú plausibile la prima delle due ipotesi. Ne risultava questa cronologia (provvisoria):

1) redazione di don Benedetto da Mantova: termine *ante quem* maggio 1542;
2) censure del Catarino: termine *ante quem* maggio 1542;
3) probabile revisione di Marco Antonio Flaminio: intorno al maggio 1542;
4) stampa del *Beneficio* rivisto dal Flaminio: Venezia 1543;
5) stampa del *Compendio* del Catarino: Roma, marzo 1544.

6.

Nel testo si era aperta una crepa. Lavorammo concordemente ad allargarla. Una delle affermazioni ricorrenti nella letteratura sul *Beneficio* era quella del carattere unitario ed omogeneo (anche dal punto di vista stilistico) di un testo a cui avevano pur messo mano due persone [1]. Facendo leva sui dati emersi dalla lettura del Catarino partimmo dall'ipotesi opposta, di un testo cioè discontinuo ed eterogeneo. La nostra scoperta (se di scoperta si trattava, cosa di cui non eravamo sicuri) diventava tanto piú importante quanto piú nuovo era il testo che portava alla luce. A questo punto non speravamo soltanto di ricostruire il testo del proto-*Beneficio*: speravamo anche che fosse molto dissimile nel contenuto dal testo che il Flaminio aveva dato alle stampe.

Per decenni gli studi sul *Beneficio* avevano ignorato la rilevanza, sul piano dell'interpretazione, del peso rispettivo delle due stesure. Il primo a sottolinearla era stato il Bozza. Inizialmente egli aveva identificato in don Benedetto da Mantova l'autore del *Beneficio* – definito «un sunto, un sommario della *Istituzione della religione cristiana* di Giovanni Calvino». In seguito aveva rovesciato di fatto questo giudizio, affermando che «l'operetta famosa [era] piú del Flaminio che di don Benedetto da Mantova, il quale probabilmente portò al Flaminio non piú di un centone di brani estratti dalla *Institutio* calviniana». Su questa via, la stessa portata della scoperta iniziale avrebbe finito con l'essere di molto attenuata: «La presenza o derivazione dal Riformatore di Ginevra sarebbe in definitiva di scarso rilievo se il *Beneficio* fosse stato soltanto frutto della meditazione di un monaco solitario e tale fosse rimasto. Il *Beneficio di Cristo* fu anche e soprattutto la dottrina di una comunità di fedeli a capo della quale stava un cardinale, e il cardinale si chiamava Reginaldo Polo» [2]. Quest'ultima affermazione (che in quel momento non ci era ancora nota) era del tutto gratuita, com'erano gratuite le oscillazioni precedenti. Tuttavia il problema posto dal Bozza era reale: quale testo don Be-

nedetto aveva consegnato al Flaminio? quali erano stati gli interventi di quest'ultimo? Dalla risposta a queste domande ci sembrava dipendere l'interpretazione stessa del *Beneficio*.

Due testi diversi postulavano due biografie diverse. È pur vero che gli studiosi avevano sempre insistito sulla comune appartenenza di don Benedetto e del Flaminio all'ambiente del Valdés. Nel caso di don Benedetto, l'essere stato «amicus Valdesii» era addirittura uno dei pochi dati biografici noti. Quanto al Flaminio, i suoi legami con l'ambiente napoletano erano ampiamente documentati. Ma questo elemento comune era evidentemente inutilizzabile per identificare le due mani che avevano lavorato al testo. Cercammo dunque di mettere in primo piano le divergenze tra le due biografie.

Marco Antonio Flaminio: nato a Serravalle (Treviso) nel 1498, figlio di un umanista e umanista egli stesso, fu per tutta la vita legato ad ambienti universitari e curiali. Protetto dal Giberti, dal Contarini, dal Pole, fu ferocemente osteggiato dal Carafa, che lo considerava un «luterano». Dopo un periodo passato a Verona si recò (1538) a Caserta e poi a Napoli, dove frequentò il Valdés. Nel corso di una discussione epistolare con il Contarini, il Seripando e il Crispoldi sui temi del libero arbitrio e della predestinazione, si schierò con i fautori del piú intransigente agostinismo. Nel maggio 1541 lasciò Napoli e si stabilí poi a Viterbo, al seguito del Pole; qui tradusse alcuni scritti di Valdés e rivide per la stampa il *Beneficio*. Invitato nel 1545 per la sua abilità di latinista a coprire la carica di segretario del concilio di Trento, si schermí col pretesto della sua cattiva salute. Morí a Roma nel 1550 da buon cattolico, assistito dal cardinal Carafa. Sette anni dopo quest'ultimo, divenuto papa Paolo IV, dichiarò che se fosse sopravvissuto, il Flaminio sarebbe stato bruciato come eretico [3].

Don Benedetto Fontanini da Mantova: data di nascita, ignota; il 16 febbraio 1511 fece professione solenne nel monastero benedettino di San Benedetto in Polirone presso Mantova. Nell'ottobre 1534 era decano del monastero veneziano di San Giorgio Maggiore. Nell'agosto 1537 si

recò nel monastero di San Nicolò l'Arena presso Catania, facendo forse tappa a Napoli. Dal 1544 al 1546 fu rettore dell'abbazia di Santa Maria di Pomposa. Successivamente divenne seguace del visionario Giorgio Siculo, già suo confratello a San Nicolò l'Arena, e ne tradusse gli scritti dal siciliano «in buona lingua italiana». Dopo l'impiccagione del Siculo come eretico impenitente, avvenuta a Ferrara nel maggio 1551, di don Benedetto da Mantova mancano notizie sicure. Nel 1555 il giurista Giulio Basalú lo citò tra coloro che, oltre a aderire alla dottrina della giustificazione per fede, erano arrivati a negare i sacramenti e la messa[4].

Da un lato avevamo dunque un umanista molto noto, dall'altro un monaco vissuto in una quasi completa oscurità. L'uno aveva innestato sulla dottrina della giustificazione per fede una negazione del libero arbitrio nei termini del piú crudo agostinismo; l'altro, partendo da quella stessa dottrina, aveva finito col diventare seguace di un sostenitore di tesi pelagiane. Il Siculo, infatti, nell'unico scritto dato alle stampe (*Epistola... alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera et falsa dottrina di Protestanti*, 1550) aveva esaltato il libero arbitrio contro i «predestinatori»: nello stesso tempo, però, aveva predicato in una ristretta cerchia (di cui don Benedetto faceva parte) idee apertamente radicali, come la negazione della divinità di Cristo, il rifiuto di tutti i sacramenti compreso il battesimo e cosí via.

Purtroppo le due biografie cominciavano a divergere *dopo* la stampa del *Beneficio*. Un'elementare regola del mestiere ci impediva di proiettare retrospettivamente le ultime posizioni note del Fontanini sugli anni di stesura del *Beneficio*. E tuttavia la tentazione era forte. La respingemmo esplicitamente, con la speranza di trovare delle buone ragioni per poterle cedere del tutto.

Ricominciammo dunque a leggere il *Beneficio*. Per vie traverse e impreviste eravamo arrivati allo «squartamento» del testo che ci eravamo prefissi. Ai presupposti che ci portavamo dietro fin dall'inizio del seminario se n'era aggiunto un altro, nebuloso ma operante – e tanto piú operante quanto piú represso. Nella trama del testo insegui-

vamo il filo di un'argomentazione radicale che attribuivamo al proto-*Beneficio* di don Benedetto. Sulle possibili connotazioni di questo radicalismo avevamo idee abbastanza vaghe: negazioni o almeno insinuazioni dubbiose a proposito della divinità di Cristo, del valore oggettivo dei sacramenti o della loro efficacia, della Chiesa come realtà visibile e gerarchicamente ordinata, della necessità della grazia divina ai fini della salvezza individuale. In questo modo finivamo col proiettare nel *Beneficio* le idee del Siculo e dei suoi seguaci attorno al 1550: anacronismo apparentemente di poco conto, e tuttavia paradossale per chi come noi si era proposto fin dall'inizio di «datare con finezza».

«Avendo adunque il nostro Dio mandato quel *gran profeta* che ci avea promesso, che è l'unigenito suo Figlio...»: cosí cominciava il III capitolo del *Beneficio*. Su questa frase dall'apparenza innocente cominciammo a accumulare dubbi. Perché «profeta»? Era un'implicita svalutazione della divinità di Cristo? Non diversamente gli anabattisti veneti avevano discusso nel 1550 intorno al passo del *Deuteronomio* «Prophetam suscitabo de fratribus tuis» (XVIII, 18) chiedendosi se «Christo fosse Dio o huomo»[5]. D'accordo: ma alla riga dopo si parlava pur sempre di «unigenito suo Figlio». Piú avanti il *Beneficio* parlava di Cristo come di un «nostro *consanguineo*», di un «*fratello* primogenito» degli uomini (pp. 226, 237). Si trattava di insinuazioni deliberate? Per l'ultima citazione era possibile trovare un riscontro nelle *Cento e dieci divine considerazioni* di Valdés. E la figura di Valdés era cosí enigmatica che questo rinvio non risolveva niente. Ma non correvamo il rischio di forzare il testo, di caricarlo d'implicazioni indebite? Eppure, eppure. Il testo si era trasformato in un campo pieno di trabocchetti.

> Adunque, quando saremo sollicitati a dubitare della remissione de' nostri peccati, e che la nostra conscienza si cominciarà a perturbare, ricorriamo subitamente, *di fede ornati*, al precioso sangue di Iesú Cristo, per noi sparso su l'altare della croce, e a' fideli distribuito nell'ultima cena *sotto il velame* del santissimo sacramento; il quale fu da Cristo instituito, perché celebrassimo la *memoria* della

> morte sua, e con questo sacramento visibile rendessimo le nostre afflitte conscienze sicure della nostra reconciliazione con Dio (p. 243).

Velame, memoria, di fede ornati: non erano espressioni che insinuavano la negazione della presenza reale di Cristo nel sacramento, riducendo l'efficacia di quest'ultimo alla disposizione soggettiva del fedele? D'altra parte, non era esagerato attribuire una simile consapevolezza in un testo di pietà come questo, e a questa data? Riemergeva il dilemma già visto a proposito della predica modenese: ambiguità soggettiva e deliberata, o ambiguità oggettiva e involontaria?

Ambiguità, interrogativi. Come interpretare definizioni come queste: «la Chiesa, *cioè* ciascuna anima fidele», «la Chiesa, *cioè* ciascuna anima diletta sua sposa» (pp. 223, 225)? In questa indeterminatezza spiritualistica ogni connotazione istituzionale andava perduta. La questione della salvezza si risolveva in un rapporto personale tra Dio e l'uomo, abolendo di fatto ogni mediazione ecclesiastica e sacramentale:

> Di qui si conosce in quanto errore siano quelli che per alcuni peccati gravi si diffidano della *benivolenza* di Dio, giudicando ch'egli non sia per rimettere, coprire e *perdonare ogni grandissimo peccato*, avendo già esso castigato nell'unigenito suo Figliuolo tutte le nostre colpe, tutte le nostre iniquità, e per conseguente fatto un *perdon generale* a tutta l'umana generazione, del quale gode ognuno che crede all'Evangelio... Questa *immensa benignità* di Dio prevedendo Esaia... (p. 220).

Ritrovavamo il tema della misericordia di Dio, ritrovavamo il «perdon generale». Quest'ultima espressione compariva negli scritti di Valdés: ma al di là di essi ci riportava alle *Ragioni del perdonare* del Crispoldi, e cioè al testo da cui in un certo senso era cominciata la ricerca.

Tutta questa fase del seminario era stata ricca di domande ma povera di risposte. Per disperazione avevamo cercato perfino d'individuare le due mani, che si erano succedute nell'elaborazione del testo, su una base puramente stilistica: le effusioni mistiche al benedettino, le

argomentazioni raziocinanti all'umanista. Su questa via non riuscimmo a andare lontano. Ci buttammo quindi su una nuova pista. La ricomparsa del Crispoldi ci apriva uno spiraglio verso quella foresta della letteratura di pietà in volgare in cui volevamo reinserire l'albero *Beneficio*. Mettemmo quindi sul tavolo quattro testi: le *Ragioni del perdonare*, *Le cento e dieci divine considerazioni*, il commento di Valdés all'*Epistola ai Romani*, e il *Beneficio*. Leggemmo parallelamente le quattro redazioni della «parabola del bando».

CRISPOLDI (A)

Et per procedere piú avanti a le altre ragioni et confirmatione de le superiori, pensa se fusse un grande signore il quale amasse alcuni suoi, benché scelerati servitori, et essendo accusatili un giorno dal proprio suo figliolo, esso dimandasse questo suo figliolo et li dicesse: «Che pena ti pare che meriteno questi servi di questi suoi peccati?» Et il figliol dicesse che sono degni di essere impiccati per la gola et uccisi, et allhora questo signore comandasse che in loco di quelli servi et per il peccato loro fusse impiccato et ucciso esso figliolo del signore, et cosí si eseguisse; che faresti tu se alcuno di quelli servitori ti offendesse? Ti dimando se tu cercaresti di vendicarti o di accusarli al signore. Credo che tu meritamente temeresti de la vita tua propria et dubitaresti non intravenesse a te quello che fusse intravenuto al figliolo del signor tuo, et cosí cercaresti et di haver patientia et di stare in pace con questi servi dal signor suo et tuo cosí amati, et haresti grande paura anco di correggerli charitativamente, vedendo che sono tanto in amore del signore, massime che tu potresti dire: «Se io mostro o di lamentarmi o di vendicarmi o di correggere costoro, dubito che 'l signore dirà che io il voglio riprendere et accusare il fatto suo che per homini indegni habbia fatto quel che ha fatto contra il figliol suo».

Ma questo è poco, se tu vedessi questi medesimi servi essere accusati da altri che dal figliolo et che 'l figliolo, di accordo con lo suo padre re, fusse contento non di essere impiccato solamente ma et flagellato et crucifisso et deleggiato perché questi servi non havessero alcun male et, risuscitato, niente altro cercasse che addur questi servi al loco suo et farli suoi fratelli et figlioli seco del re, qui tu non potresti dire: «Il re per il dolore che ha de la morte del suo

figliolo incomincierà ad havere in odio questi servi», però che già vedi il figliolo è risuscitato, et non ha piú alcun male, ma piú tosto ha honore di questo fatto, né poi dire: «Esso per la memoria di quel che ha patito per loro ha mutato volontà verso di loro», però che tu vedi che, risuscitato, ha il medesimo studio de la salute di questi suoi servi et, non potendo piú esso morire essendo risuscitato immortale, fa uccidere in suo loco di molti suoi chari per la salute di questi suoi tali servi, et però se tu questo vedessi, molto bene credo che, offeso tu da alcuno di questi suoi tali servi, tremaresti et niente altro cercaresti che riconciliarti con lui, accioché per questo mezzo intrassi in gratia del re et del suo figliolo, vedendo il grande studio che ha de la salute di questi cosí scelerati et importuni servi, et non haresti ardire di mentionare peccato loro alcuno per metterli in odio del re per tal peccato, vedendo che per li peccati loro il figliolo del re è stato crucifisso. Piú oltre, se tu vedessi che questo re et suo figliolo pò quando gli piace anco in un momento far boni et santi et da bene questi cosí scelerati servi, tu non haresti ardire di aprire la bocca contro di loro, vedendo il grande amore che il re et suo figliolo gli porta, et diresti tra te stesso: «Io vedo che il re et suo figliolo ha fatto et patito tanto per costoro et so che li ponno far boni quando vogliono; che so io se hoggi proprio li farà piú giusti che me?» Li peccati non ostano a la potentia di questo re, et quanto piú et maggiori peccati sono, tanto maggiormente vorà honorarli a mostrare che non per piccole cose ha patito il figliol suo, et cosí tremaresti di offenderli ma solo saresti ansio di riconciliarti con essi, quantunque grandemente offeso ti havessero[6].

VALDÉS (B[1])

Ad un gran re si ribellorono li suoi vassalli. Per la ribellione egli li condannò a morte, li privò delle loro facultà, li cacciò fuori del regno. Condennati, privati e scacciati si posero a servire altri re forestieri e nemici al loro re naturale. Onde stando per alcun spazio di tempo il re, che era benigno verso li suoi vassalli, desiderando ridurre al suo regno coloro che andavano errando e banditi, primieramente eseguí il rigor della sua giustizia in un suo figliuolo, e dopo mandò a far un bando generale per tutto 'l mondo, nel quale dichiarò, che già la sua giustizia era satisfatta e che già egli aveva perdonato generalmente a tutti coloro che se gli erano ribellati, esortandoli a ritornare nel regno e promet-

tendoli la intera restituzione di quello che aveano perduto. Udirono questo bando coloro che erano colpevoli nella ribellione, delli quali alcuni, pretendendo di non avere incorso in essa, non vollero accettare il perdono, parendoli che accettando fussero stati ribelli. Altri quantunque si conoscessero ribelli, non vollero dar credito al bando, parendo loro cosa troppo strana che il re perdonasse loro perché il suo figliuolo gli era stato ubidiente. Similmente alcuni altri, quantunque si conoscessero ribelli, quantunque tenessero per certo il bando, quantunque pigliassero copia di esso, ed essi proprii il pubblicassero, non pertanto osavano ritornar al regno, anzi per ogni via e modo a loro possibile s'industriavano d'impetrar perdono dal re con servizi, doni e presenti, non volendo per niun modo goder della liberalità del re né della obbedienza del figliuolo del re; e non venendo al regno, non gli erano restituite le loro robbe. E cosí né questi né gli altri godevano del perdono generale, di maniera che, quanto a loro, tanto era quanto se non fusse stato fatto. Furono alcuni, li quali, conoscendosi ribelli e dando intiera fede e credito al bando, confidando nella parola del re, accettarono il perdono generale e vennero al regno, sommettendosi in tutto e per tutto al reggimento del suo re. E quantunque al principio dubitassero alquanto del perdono, tanto piú vedendo che non gli erano subito restituite le robbe, tuttavia perseverando in non partirsi del regno, e vedendo che il re li trattava bene, e che a poco a poco gli andava restituendo quello che aveano perduto per la ribellione, parimente essi si andavano certificando di aver avuto il perdono, e si trovavano contentissimi per esser venuti a servire il suo re e star sotto il suo reggimento e governo. E perché avevano provato il male della ribellione e dell'esilio, si privavano e si spogliavano di tutte le amistà e di tutte le intelligenze degli uomini e di tutti li disegni proprii, li quali, secondo il parer loro, gli potevano un'altra volta fare ribelli. In questo si occupavano ed in questo si esercitavano, onde guadagnavano a poco a poco tanto credito col re, che non solamente gli restituí tutto quello che aveano perduto per la ribellione, ma gli fece gran doni, e gli trattò di tale maniera come se mai non fussero stati ribelli [7].

VALDÉS (B^2)

Como si un Principe aquien generalmente se vuiessen rebelado sus vassallos, y como rebeldes vuiessen huydo del rey-

no, sin tener respecto a meritos, ni a demeritos, perdonasse y aceptasse a unos y dexasse en la rebelion a otros, moviendosse a lo uno y a lo otro par sola su voluntad. Esto es lo que entiende San Paulo en estas palabras, y lo mesmo pienso que entienden en ellas y aun sin ellas, todas las personas aquien toca la elecion de Dios: las otras aquien no toca no las quieren entender, ni las quieren sentir. Adonde entiendo, que es señal de animo pio y de predestinacion sentir que ay predestinacion y holgarsse en ella, y que es señal de animo impio y de reprovacion no querer admitir predestinacion y pesarle con ella *[8].

Beneficio (C)

Poniamo un caso: che un re buono e santo faccia publicare un bando, che tutti i ribelli securamente ritornino nel suo regno, percioché egli per i meriti di un loro consanguineo ha perdonato a tutti. Certamente niuno delli ribelli doverebbe dubitar di non avere impetrato veramente il perdono della sua ribellione, ma dovrebbe securamente ritornare a casa sua per vivere sotto all'ombra di quel santo re; e, se non vi ritornasse, ne porterebbe la pena, percioché per la incredulità sua morirebbe in esilio e disgrazia del suo re (p. 226).

In che rapporto stavano questi testi? Si poteva scartare subito B^2, imperniato su una distinzione tra «eletti» e «reprobi» eccezionale nell'opera di Valdés[9]. La dipendenza di C da B^1, nota già da tempo, appariva evidente. Al «gran re» corrispondeva un «re buono e santo»; alla «ribellione» i «ribelli»; al «bando generale» il «bando»; al «perdono generale» il «perdono». Tuttavia il «figliuolo» era diventato un «consanguineo» dei ribelli: apparentemente ciò che veniva sottolineato nel *Beneficio* non era la divinità del figliuolo di Dio, ma la sua umanità.

* «È come se un principe, i cui vassalli si fossero tutti ribellati fuggendo dal regno, perdonasse e accogliesse gli uni e lasciasse gli altri alla loro ribellione, tenendo presente unicamente il proprio volere, e ignorando i loro meriti e demeriti. È questo ciò che intende dire san Paolo con tali parole: e la stessa cosa penso che intendano, in queste parole, e anche indipendentemente da esse, tutti coloro che hanno in sorte l'elezione di Dio. Gli altri, che di questa elezione sono privi, non vogliono intenderle né sentirle. E perciò intendo che sentire che esiste una predestinazione e pacificarsi in essa, sia un segno di animo pio e di predestinazione; e che non voler ammettere l'esistenza della predestinazione e rammaricarsene, sia un segno di animo empio e di reprobazione».

Inoltre, la descrizione particolareggiata dei vari gradi di perfezione, presente nel testo di Valdés, si risolveva nel *Beneficio* in una contrapposizione drammatica e semplificata: per ottenere il perdono era sufficiente credere al bando, aver fede nel «beneficio» di Cristo. Ma qual era il rapporto di A con gli altri testi? Abbiamo già detto che con ogni probabilità esso era il piú antico. Da un confronto analitico risultava che era anche la fonte di B^1, e quindi indirettamente di C. Il «grande signore», poi «padre re», diventava il «gran re»; i «servitori» diventavano i «vassalli»; il «figliolo» restava il «figliuolo». Ma nel passaggio da A a B^1 qualcosa si perdeva – il rapporto tra l'osservatore e i «servi». Al tentativo del Crispoldi d'impostare i rapporti tra gli uomini sulla base dell'imitazione di Cristo subentrava, nel testo di Valdés, una ricerca tutta individuale di perfezione. Quanto al *Beneficio*, una sua dipendenza da questo testo del Crispoldi non era da escludere in linea di princípio. I legami personali e epistolari del Flaminio col Crispoldi erano stati molto stretti [10]. Ma una lettura parallela dei due testi non lasciava dubbi: le affinità postulavano un termine medio, *Le cento e dieci divine considerazioni* di Valdés.

Da tutto ciò apparentemente risultava confermata la vecchia tesi della derivazione del *Beneficio* da Valdés. Ma a guardar bene, le cose risultavano piú complicate, per tre ragioni:

1) la «fonte» Valdés rinviava inaspettatamente a un'altra «fonte»;
2) il gioco dei rinvii coinvolgeva tanto i grandi testi della Riforma, quanto gli opuscoli anonimi della letteratura religiosa corrente;
3) non di fonti in senso meccanico si trattava, ma di scelte deliberate che battevano su temi ben precisi.

Questi temi erano quelli della misericordia di Dio, del «perdono generale». Si precisava la griglia attraverso cui erano state filtrate, in Italia, le idee e le discussioni della Riforma europea. A questo punto la storia stessa dell'espressione «beneficio di Cristo» ci parve emblematica. Ne era stata proposta un'illustre genealogia: Erasmo-Me-

lantone-Valdés, che annetteva senz'altro il *Beneficio* alla Riforma. D'altra parte si era anche segnalata l'importanza del precedente costituito da un trattatello di Tommaso da Kempis, *De vita et beneficio Salvatoris Jesu Christi* [11]. Erano certo indicazioni importanti: e tuttavia l'idea della remissione gratuita dei peccati ottenuta attraverso la fede nel sacrificio di Cristo aveva avuto in Italia una circolazione ben piú larga e capillare. In un testo come l'*Operetta nova spirituale* di fra' Gerolamo da Bologna (Venezia 1515) compare per esempio un passo come questo:

> Como el salvatore Christo Jesu benedetto per la sancta passione sua t'a recomperato, per la sua sancta passione, la quale te priegho che tu con tua mente l'abbi inanti al conspecto tuo, e non sia ingrato de *tanto grandissimo beneficio che lui te ha voluto comperare per lo sangue suo...* [12].

E in un *Libro da compagnie della confraternita di battudi...* della fine del Quattrocento, si legge:

> Dolcissimo patri et humanissimi in Christo Jesu dilecti frategli, voi haveti udito el nostro fratello con quanto cordiale amore ce ha recordato la passione che volse senza comparatione aspramente portare sopra la croce confitto el nostro salvatore per noi miseri peccatori redimere e salvare: per la qual cosa, humanissimi fratelli, non vogliamo a *tanto immenso beneficio* essere ingrati [13].

Molti anonimi fedeli sentirono certo parlare di «beneficio di Cristo» prima che cominciasse a circolare la traduzione italiana dei *Loci communes* di Melantone [14].

Il nesso obbligato tra il *Beneficio* e la Riforma italiana cominciava finalmente a sciogliersi. Non solo: la nozione stessa di «Riforma italiana» cominciava ad apparirci in una luce diversa. Una tradizione storiografica diffusa faceva risalire le indubbie peculiarità del movimento riformatore italiano alle idee di Valdés [15]. Ma il terreno di coltura su cui esse avevano attecchito non era mai stato esplorato. Inoltre, tra l'effettivo proselitismo di Valdés, circoscritto anche socialmente, e la sua supposta influenza, c'era una sproporzione clamorosa. Non bastavano certo poche testimonianze piú o meno abilmente ricucite – Valdés che passa a Bernardino Ochino una «carticella»

con il tema della predica del giorno dopo, Ochino che predica a Napoli, magari i cuoiai napoletani che discutono per le strade sulle epistole di san Paolo – per fare di Valdés un uomo che aveva cercato consapevolmente di diffondere le proprie idee tra le masse popolari [16]. Di questo passo, tutte le manifestazioni di radicalismo religioso, tutti i fili del movimento riformatore italiano correvano il rischio di essere ricondotti nelle mani di un unico, sapiente burattinaio.

A questo punto l'aggettivo «valdesiano» anziché una spiegazione ci sembrò una cifra della nostra ignoranza. Piú che mai la comprensione del testo doveva venirci dalla lettura del testo stesso, riga per riga, parola per parola. Ci fermammo soprattutto sui capitoli V e VI, che sulla base del *Compendio* del Catarino sembravano maggiormente rielaborati rispetto alla redazione originaria. Ci accorgemmo che nella *Tavola d'alcuni luoghi piú principali* posta in calce alla stampa del 1543 e riprodotta nell'edizione che avevamo sotto mano, il sommario del capitolo V presentava una divergenza rispetto al testo: «Cristo esempio al cristiano da imitarlo. La cagione della croce di fideli. Come s'intende il detto di Paulo e san Iacobo che la pazienzia genera la pruova. Quattro remedi alla diffidenzia». Ora, quest'ultimo «luogo» costituiva in realtà l'argomento del capitolo VI, intitolato per l'appunto: *Alcuni remedi contra la diffidenza*. Eravamo ormai diventati ipersensibili a ogni minima traccia della fantomatica prima redazione del *Beneficio*, e quindi non trascurammo nemmeno questo particolare (frutto in realtà di una svista del moderno editore [17]), che in una situazione diversa ci sarebbe sfuggito o parso irrilevante. L'indice era forse stato redatto sulla base di un testo diverso da quello stampato nel 1543? Purtroppo, però, la *Tavola* menzionava per il capitolo VI l'«uso del sacramento dell'Eucaristia», che secondo il Catarino si trovava nel capitolo V. Ancora una volta una delle nostre microipotesi andava in fumo.

«Li veri cristiani per le tribulazioni si vestono della imagine di Cristo crocifisso. La qual se porteremo volentieri, ci vestiremo poi della imagine di Cristo glorioso; percioché, sí come abondano le passioni di Cristo, cosí

per Cristo abondarà ancora la consolazione nostra e, se sopportiamo, insieme regnaremo». Cosí finiva il capitolo V. «Ma perché il demonio e la prudenza umana sempremai cercano di spogliarci di questa santissima fede...» riattaccava il capitolo VI. «*Questa* santissima fede»: perché *questa*? Apparentemente il nesso logico e grammaticale con la chiusa del capitolo precedente mancava. Tuttavia il nesso c'era, eccome – ma con la fine del capitolo IV: «Adunque cessi ormai la prudenza umana dall'oppugnare la giustizia della santissima fede, e diamo tutta la gloria della nostra giustificazione ai meriti di Cristo, del qual *ci vestiamo per la fede*». Quest'ultima frase era ripresa nell'inizio del capitolo V: «E benché, per le cose dette di sopra, si possa assai chiaramente intendere come il cristiano *si veste di Cristo...*»

Ci trovavamo quindi di fronte a un duplice legame: quello tra la fine del capitolo IV e l'inizio del capitolo VI, e quello tra la fine del capitolo IV e l'inizio del capitolo V. La natura parentetica di quest'ultimo, in qualche modo anticipata dalla frase d'apertura, risultava evidente dalla chiusa. Il quadro era il seguente:

Fine del capitolo IV:

Adunque cessi ormai la prudenza umana dall'oppugnare la giustizia della santissima fede, e diamo tutta la gloria della nostra giustificazione ai meriti di Cristo, del qual ci vestiamo per la fede (p. 238).

Inizio del capitolo V:

E benché, per le cose dette di sopra, si possa assai chiaramente intendere come il cristiano si veste di Cristo, *nondimeno ne vogliamo parlare alquanto*, sapendo che 'l ragionar di Cristo e delli doni suoi al pio cristiano *non può mai parer né lungo né molesto, quantunque fosse replicato mille volte* (ivi).

Fine del capitolo V:

Ma perché tante parole? Assai ci deve bastare di sapere che li veri cristiani per le tribulazioni si vestono della imagine di Cristo crocifisso. La qual se porteremo volentieri, ci vestiremo poi della imagine di Cristo glorioso; percioché, sí come abondano le passioni

di Cristo, cosí per Cristo abondarà ancora la consolazione nostra e, se sopportiamo, insieme regnaremo (p. 242).

Inizio del capitolo VI:

Ma perché il demonio e la prudenza umana sempremai cercano di spogliarci di questa santissima fede... (ivi).

Era evidente che il legame tra la fine del capitolo IV e l'inizio del capitolo VI era piú forte di quello tra la fine del capitolo IV e l'inizio del capitolo V. D'altra parte, le formule di scusa (che abbiamo messo in corsivo) poste all'inizio e alla fine del capitolo V, mostravano chiaramente che quest'ultimo era una zeppa, malamente mascherata dal debole legame tra la fine del capitolo IV e l'inizio del capitolo V («ci vestiamo per la fede» | «si veste di Cristo»). L'analisi interna del testo confermava clamorosamente l'ipotesi formulata sulla base del *Compendio*: che il capitolo V della stampa del '43 era frutto di una rielaborazione del testo originario.

7.

Di fronte a questa convergenza d'indizi le residue perplessità di A. e di altri partecipanti al seminario caddero. Avevamo messo le mani su due capitoli, uno dei quali (il V) sicuramente, e l'altro (il VI) verosimilmente rielaborato dal Flaminio. Ma allora il resto, e cioè i primi quattro capitoli del *Beneficio*, corrispondeva integralmente alla prima redazione, quella di don Benedetto?

Formulata in questi termini l'ipotesi andava scartata senz'altro. Abbiamo già visto che per questa parte del testo emergevano dal *Compendio* due divergenze, sia pure di minor conto. Un qualche intervento del Flaminio doveva pure esserci stato. Ma di che natura? Si era trattato di una rielaborazione sostanziale, come nel caso degli ultimi due capitoli, oppure di una revisione esclusivamente formale? Secondo il Carnesecchi, il Flaminio aveva «reform*ato*» il *Beneficio* «servando integro il suggietto».

Ma che cosa voleva dire «servando integro il suggietto»? Erano le idee di don Benedetto che erano state rispettate, o soltanto la falsariga della sua argomentazione?

Ancora una volta non c'era altro da fare che rimettersi a leggere il *Beneficio*. La speranza di distinguere due mani nella redazione a stampa pervenutaci era stata premiata. Ora disponevamo di una sezione sicuramente ritoccata dal Flaminio che poteva funzionare da pietra di paragone. A questo punto non ci stupimmo nel vedere che proprio nel V capitolo ricorrevano passi ed espressioni presenti anche in lettere del Flaminio (la coincidenza era stata notata da A. Casadei in un articolo rimasto inedito [1]). L'immagine della fede «affinata, come l'oro, nella fornace delle tribulazioni», e la frase «veggano, dico, gli uomini del mondo con quanta tranquillità d'animo i veri cristiani sopportano la perdita della roba, la morte dei figliuoli, le ignominie, le infirmità del corpo e le persecuzioni dei falsi cristiani» corrispondevano infatti, quasi testualmente, a altrettanti brani di una lettera inviata dal Flaminio a Teodorina Sauli nel febbraio del '42 [2]. Ma servirci di queste coincidenze per una datazione dell'intervento del Flaminio era evidentemente impossibile: le lettere potevano riecheggiare il *Beneficio*, cosí come il *Beneficio* poteva riecheggiare le lettere.

Oltre a questi riscontri piú o meno testuali c'erano nel V capitolo allusioni al tema dell'imitazione di Cristo. Ora, in una lettera il Flaminio aveva caldamente raccomandato la lettura dell'*Imitazione di Cristo* [3]. Ma questo testo era strettamente legato alla tradizione benedettina. C'erano poi echi da Valdés, da Lutero e da Calvino (quest'ultimo fedelmente tradotto). Ma tutto ciò non caratterizzava certo il solo V capitolo. Bisognava tentare altre strade. Flaminio era colui che nel dibattito del 1538-39 sulla grazia e la predestinazione aveva sostenuto, riecheggiando sant'Agostino, la tesi della corruzione integrale della natura umana. Don Benedetto era stato (dopo! dopo il *Beneficio*! continuavamo a ripeterci) seguace dell'ex benedettino Giorgio Siculo, che aveva esaltato il libero arbitrio fin quasi a parlare di impeccabilità dell'uomo giustificato [4]. Era possibile distinguere all'interno del *Beneficio* toni

cupi (Flaminio) da toni lieti (don Benedetto)? È vero che nello stesso V capitolo s'incontrava una frase come questa: «Questa sola fede e fiducia, che abbiamo nelli meriti di Cristo, fa gli uomini veri cristiani, *forti*, *allegri*, *giocondi*, inamorati di Dio, pronti alle buone opere...» (p. 239). Ma il contesto in cui era inserita era appunto quello di una contrapposizione tra «veri» e «falsi cristiani», e di una continua insistenza sulle «persecuzioni», «confusioni del mondo», «ignominie», «tribulazioni».

Lavoravamo, com'è evidente, con strumenti molto grossolani. Dal bisturi del chirurgo eravamo passati, per sezionare il testo, al coltellaccio da cucina. I risultati erano poco soddisfacenti. Provammo a tradurre questa rozza contrapposizione psicologica in una contrapposizione dottrinale. Da un lato, predestinazionismo, agostinismo: Flaminio. E dall'altro? Cominciò a questo punto a prender corpo quella linea «benedettina» che avevamo oscuramente presentito nel rapporto tra il Siculo e don Benedetto. Tanto per cominciare, c'erano stati dei benedettini lettori entusiasti e diffusori del *Beneficio*: una figura di primo piano nell'ordine come il cardinal Cortese e un anonimo abate, titolare anche di una parrocchia. Il Cortese, secondo quanto riferí il Morone nel suo processo, aveva esclamato: «Quando la mattina mi metto il giuppone, io non mi so vestire di altro che di questo *Beneficio di Cristo*». L'abate, come risultava da una documentazione inedita conservata nella biblioteca dell'Archiginnasio, era stato processato attorno al 1549, per avere, tra l'altro, fatto stampare e distribuire nella sua parrocchia «quam plura... exemplaria» * del *Beneficio*[5]. Inoltre, nel gruppo dei seguaci del Siculo la presenza dei benedettini era considerevole: ex benedettino il Siculo, benedettini don Benedetto da Mantova, Luciano degli Ottoni, Antonio da Bozzolo, e cosí via. Questa coincidenza cominciò a sembrarci significativa. Alcune delle dottrine professate dal Siculo, sia nell'*Epistola*, sia ai compagni della setta, riecheggiavano con accenti piú radicali le effusioni mistiche dei testi anonimi cinquecenteschi, provenienti dalla

* «parecchi... esemplari».

congregazione benedettina cassinese, che erano stati pubblicati da T. Leccisotti.

> Ut quid ergo pro peccatis abolendis et paradisi premio laborabo, tanquam insufficiens fuerit passio Dei mei? Porro presumptio hoc, et non humilitas... Fructus consumate humilitatis est *securitas libertatis et impeccabilitas*. Ad huius humilitatis culmen pervenit, non qui se despicit aut despici amat, tanquam putredo et vermis, sed solum ille, qui meruit videre suum nihil... Charitas non habet legem, quia est super legem... habenti charitatem non fictam, *omnia licent*... possidenti charitatem *nihil imputabitur ad peccatum*... Egressus enim de luto scelerum et soli anhelans *impeccabilitati*... *

dicevano questi testi [6]. E il Siculo, secondo il suo discepolo don Antonio da Bozzolo:

> Nel giustificato non restano reliquie alcune di peccato, né la carne repugna in lui al spirito... quelli che una volta hanno ricevuta la divina gratia non ponno piú peccare per inclinatione... quelli chi cascano in peccato mortale doppo la conseguita giustificatione o doppo la ricevuta gratia, non si possono piú pentire de suoi peccati, et li loro peccati sono peccati in Spirito santo, et irrimissibile in questo et in l'altro secolo.

Erano testi ben diversi: non si potevano mettere sullo stesso piano slanci mistici e puntualizzazioni dottrinali, ricavate per di piú da una sentenza inquisitoriale. Ma una tendenza comune indubbiamente c'era: quella verso l'impeccabilità, raggiunta attraverso ciò che Cantimori aveva definito, a proposito del Siculo, «misticismo della redenzione» [7].

A questo punto ci tornò in mente l'accusa di «pelagia-

* «E dunque, mi affaticherò per cancellare i miei peccati e per ottenere i premi del paradiso, come se la passione del mio Dio fosse stata insufficiente? Questa è presunzione, e non umiltà... Il frutto dell'umiltà vera è la sicurezza della libertà e l'impeccabilità. Arriva a questo grado supremo di umiltà non colui che disprezza se stesso e gode nell'essere disprezzato, come verme e marciume, ma soltanto colui che ha meritato di scorgere il proprio niente... La carità non ha legge, perché è al di sopra della legge... a colui che ha una carità genuina, ogni cosa è permessa... a colui che possiede la carità, niente verrà imputato a peccato... Uscito, infatti, dal fango delle scelleratezze e anelando unicamente all'impeccabilità...»

nesimo» rivolta dal Catarino al *Beneficio*. Elencando gli errori del capitolo III egli scriveva:

> Erra nel principio dove esortando dice: «E conoscendo noi che sotto al cielo non è dato altro nome agli uomini nel quale ci possiamo salvare fuor che il nome di Giesu Cristo, corriamo con gli passi della viva fede a lui ne le braccia, il quale c'invita gridando: "Venite a me tutti voi che sete affannati e aggravati, e io vi recrearò". L'error sta in questo, che trattando lui e' principii de lo entrare in Cristo, mostra che basti acorrere a lui. *La notizia del nostro male è de la medicina, il che è error pelagiano*» (CAPONETTO, p. 356)[8].

Non si trattava di una tesi marginale, ma di quello che ci appariva sempre piú il nocciolo del *Beneficio*. La tentazione di puntare sulla contrapposizione tra un Flaminio agostiniano e un don Benedetto pelagiano si ripresentò irresistibile.

Eravamo tornati a un'ipotesi già formulata nel corso del seminario, e lí per lí accantonata per una sorta di pudore metodologico. Ma nel nostro gioco dell'oca non eravamo stati rispediti al punto di partenza. La raggiunta certezza di poter distinguere almeno una parte delle stratificazioni del testo ci aveva fatto guadagnare nel frattempo alcune caselle. La ricerca di una tematica benedettina poteva, ora, essere spinta a fondo – nell'ambito dei primi quattro capitoli, dove non avevamo la prova di pesanti interventi del Flaminio. Era lí che avremmo potuto forse cogliere la voce di don Benedetto.

Intanto (era la primavera del '72) le relazioni degli studenti sulle «fonti» del *Beneficio* cominciavano ad essere presentate e discusse. Rispetto alla minuta annotazione fatta a suo tempo dalla studiosa americana R. Prelowski[9] non emersero grandi novità. Tuttavia, proprio dal confronto tra il *Beneficio* e le sue varie «fonti» (Lutero, Calvino, Valdés) venne fuori un dato interessante. Questo rapporto era tutt'altro che univoco. Si andava da un autore presente in forma dispersa e diluita, nel lessico e nelle immagini – Valdés – a un autore presente sotto forma di blocchi di citazioni traslitterate e isolate – Calvino[10]. Quanto agli echi specifici di Lutero, essi si limitavano a

pochi passi del *De libertate christiana*. A quanto pareva, i testi di Valdés, e in primo luogo *Le cento e dieci divine considerazioni*, erano talmente presenti nella memoria di chi aveva scritto il *Beneficio* da non aver bisogno di un riscontro puntuale: anche l'unico caso di prestito vero e proprio, quello della «parabola del re», era in realtà (come si è visto) una citazione a memoria liberamente adattata. Al contrario, l'*Institutio* di Calvino era stata letteralmente tenuta sott'occhio nel corso della redazione del *Beneficio*: gli inserti segnalati dal Bozza non lasciavano dubbi in proposito. Da un lato, un autore con cui si ha una lunga familiarità; dall'altro, un testo da consultare e da cui tirar fuori di peso pagine intere.

Tutto ciò andava nella direzione da noi sperata (o invece eravamo noi che interpretavamo i testi alla luce delle nostre speranze?) L'ingombrante presenza di Calvino, indubbiamente contraddittoria con la linea benedettina che avevamo ipotizzato, *doveva* essere attribuita al Flaminio. La tecnica della drammatizzazione delle ipotesi ci aveva fino allora scandalosamente favorito; non ci restava che insistere.

La rilettura del I capitolo ci riservò una doccia fredda. Tanto per cominciare, il titolo: *Del peccato originale e della miseria dell'uomo*. Ancora una volta, per un presunto testo «pelagiano» non c'era male. Il contenuto del capitolo rincarava la dose. Dopo la caduta, l'uomo «diventò simile alle bestie e al demonio». Il Catarino chiosava puntualmente: «Lutero e Melantone e gli altri de la setta». Ed ecco gli effetti della caduta: «Insomma questa nostra natura per lo peccato di Adamo *tutta si corruppe*... abbiamo perduta quella divina imagine e siamo divenuti simili al diavolo, fatti connaturali e una medesima cosa con lui» (p. 215). Con questa drammatica accentuazione della corruzione totale della natura umana dopo la caduta, il *Beneficio* andava addirittura oltre le tesi di Calvino [11]. Ma quest'accentuazione costituiva in realtà la premessa di un rovesciamento altrettanto drammatico. In entrambi i casi, come era stato notato, il *Beneficio* parafrasava una serie di passi di Valdés, componendoli in un elaborato mosaico. Ma una lettura piú attenta mostrò che rispetto ad essi il

Beneficio operava una serie di impercettibili, ma significative forzature in senso radicale.

Beneficio

Questa privazione di giustizia e questa inclinazione e prontezza ad ogni iniustizia e impietà si chiama peccato originale, il quale portiamo con noi dal ventre della madre, nascendo figliuoli dell'ira; e ha avuto origine dalli nostri primi padri, ed è cagione e fonte di tutti li vizi e iniquità che comettiamo; dalle quali se vogliamo esser liberati, e *ritornar a quella prima innocenza, ricuperando la imagine di Dio*, è necessario che conosciamo prima la miseria nostra (p. 216).

VALDÉS

E oltre a ciò intendo che coloro che, essendo chiamati e tirati da Dio alla grazia dell'Evangelio, fanno sua la giustizia di Cristo e sono incorporati in Cristo, nella presente vita *ricuperano in parte quella parte dell'immagine di Dio* che appartiene all'animo, e ricuperano nella vita eterna ancora la parte che appartiene al corpo... (*Cons.* I).

Di maniera che coloro, che sono membri di Cristo, per la morte di Cristo *riparano il male delli loro animi nella presente vita se non in tutto almeno in parte*, e riparano per la risurrezione di Cristo il male delli loro corpi nella vita eterna, e allora averanno ricuperato intieramente quella immagine e similitudine di Dio con la quale furono creati... (*Cons.* L).

Nel battesimo mediante la fede Iddio ci perdona la colpa del peccato, e quanto alla mala inclinazione *a poco a poco* ne la va curando e medicando *con la grazia sua* di tal maniera che tanto potrebbe una persona farsi perfetta con la grazia e favor di Dio che venisse *quasi* a perdere tutte le male inclinazioni, tutti li sfrenati appetiti e tutti li disordinati affetti che regnano in noi per lo peccato originale (*Alf.*)[12].

Si cominciava a intravedere il modo di lavorare dell'autore – di quello che sempre piú ci appariva il vero autore – del *Beneficio*. Attorno a una tipica immagine valdesiana («ricuperare la immagine di Dio») si era coagulato un discorso che valdesiano certo non era. Per Valdés, a differenza di don Benedetto, il traguardo della «prima innocenza» era, su questa terra, irraggiungibile. L'«immagine di Dio» si poteva «ricuperare» «a poco a poco», solo «in parte», e in seguito a una chiamata individuale. Nel *Beneficio* di queste distinzioni e attenuazioni non c'era traccia: con un passaggio fulmineo l'uomo (tutti gli uomini) già piombato al di sotto degli animali, riguadagnava la «prima innocenza».

Se questo confronto fosse stato effettivamente compiuto in sede di seminario, il nostro tentativo d'interpretazione avrebbe fatto un grossissimo passo avanti. In realtà, si tratta di un falso retrospettivo. Allora fummo colpiti dalle analogie con Valdés anziché dalle divergenze. La conferma dell'ipotesi «pelagiana» (e benedettina) sembrò emergere invece dal capitolo III:

> Avendo adunque il nostro Dio mandato quel gran profeta che ci avea promesso, che è l'unigenito suo Figlio, accioché esso ci liberi dalla maledizion della Legge, e riconcilii con lo nostro Dio, e *faccia abile la nostra volontà alle buone opere, sanando il libero arbitrio, e ci restituisca quella divina imagine*, che perduta abbiamo per la colpa de' nostri primi parenti... [Cristo] ci libera dal grave giogo della Legge, abrogando e annichilando le sue maledizioni e aspere minacce, *sanando tutte le nostre infirmità, riformando il libero arbitrio, ritornandoci nella pristina innocenza e instaurando in noi la imagine di Dio* (p. 218).

«Faccia abile la nostra volontà alle buone opere, sanando il libero arbitrio» era, ci parve, un'affermazione esplicitamente pelagiana. La sua attribuzione a don Benedetto sembrava piú che probabile. Flaminio, infatti, era di parere ben diverso. Pochi anni prima della stampa del *Beneficio*, in una lettera al cardinal Contarini, si rivolgeva a Dio in questi termini:

> Adonque Signor mio clementissimo non consentire che mi venga questo pernitioso desiderio di voler che lo acet-

tare et possedere la tua gratia dipenda totalmente dal mio libero arbitrio, perciò che *egli è troppo libero et potente a seguire il male, ma pigrissimo et impotente a seguire il bene...*

Libero, quindi, l'arbitrio umano, ma – sottolineava in una lettera di poco successiva al Seripando – «infermo et impotente al bene... infermissimo al bene»[13]. «Infermissimo», e non «sanato» come asseriva il *Beneficio*.

La possibilità di distinguere gli interventi dei due «autori» si era affacciata, ed era stata verificata, sul terreno della filologia. Ora ci muovevamo sul terreno piú scivoloso dell'interpretazione. Ma anche in quest'ambito l'ipotesi che avevamo formulata sembrava ottenere conferma. Il *Beneficio* parlava una lingua che non era quella delle lettere del Flaminio. Certo, non si poteva escludere a priori che quest'ultimo, dopo avere sostenuto nel 1538-39 l'«infermità» del libero arbitrio, si fosse poi convertito, nel 1542, alla tesi del «libero arbitrio sanato». Ma questo supposto, e non provato, rovesciamento di posizioni contrastava con la continuità, che si cominciava a intravedere, degli atteggiamenti di don Benedetto. Tra l'affermazione sul «libero arbitrio sanato» e le dottrine del Siculo c'era infatti un'indubbia affinità. Si trattava di scegliere l'ipotesi piú probabile.

Ormai era chiaro che la nostra ricerca tendeva a sfociare in un'ennesima interpretazione complessiva del *Beneficio*. Dopo il *Beneficio* valdesiano, quello luterano, quello calvinista, arrivava ora (dicevamo scherzosamente, ma non troppo) il *Beneficio* benedettino. A questo punto non potemmo non tener conto della linea di ricerca iniziata da Billanovich e proseguita da Menegazzo. Pur senza analizzare il testo, entrambi avevano sottolineato i legami personali di don Benedetto da Mantova con alcuni dei personaggi piú illustri dell'ordine benedettino: Gregorio Cortese, Giambattista e Teofilo Folengo, Denis Faucher, Luciano degli Ottoni[14]. Tanto il *Beneficio* quanto questa costellazione di nomi erano ricondotti dal Menegazzo alla riforma cattolica nell'ordine benedettino. La prospettiva accennata da Billanovich era invece piú com-

plessa, in quanto tendeva a inserire il *Beneficio* in una tradizione sotterranea, non priva di venature quietistiche eterodosse, presente da molto tempo nell'ordine benedettino. Solo a ricerca conclusa ci accorgemmo della profondità di quest'intuizione, formulata in una nota a piè di pagina e non sviluppata.

Tra i nomi dei benedettini or ora ricordati spiccava quello di Luciano degli Ottoni. Costui aveva vissuto vari anni nel monastero di San Benedetto in Polirone con don Benedetto Fontanini; in seguito i due si erano ritrovati al seguito di Giorgio Siculo, tra Bologna e Ferrara. Questa connessione tra l'Ottoni e l'arcieretico Siculo, ignota al Billanovich e al Menegazzo, era stata scoperta da Rotondò [15]. Essa era ai nostri occhi importantissima, anche perché l'Ottoni (su cui una delle studentesse che partecipavano al seminario, Carla Faralli, stava preparando una tesi di laurea) era l'autore di un commento alle omelie di san Giovanni Crisostomo sul vangelo di Matteo, in cui la dottrina del «libero arbitrio sanato» veniva sostenuta in termini apertamente pelagiani [16]. Attorno ad essa la linea benedettina veniva prendendo consistenza, e il *Beneficio* sembrava farne parte a pieno diritto.

Tutto sembrava andare a gonfie vele. Avevamo trovato una chiave che apriva tutte le porte. Le tonalità cupe del I capitolo servivano a far risaltare l'esultanza della perfezione ritrovata, una volta per tutte e per tutti, attraverso il sacrificio di Cristo. Perché di perfezione si trattava:

> tutte le opere, che fa il cristiano, sono opere di Cristo, percioché le vuole come cose sue; e, perché sono imperfette et egli è perfetto e non vuol cosa imperfetta alcuna, *con la sua virtú le fa perfette* (p. 224).

Erano espressioni che richiamavano il tema dell'impeccabilità, già affiorato nei testi benedettini editi dal Leccisotti. Anche il *Beneficio*, dunque, doveva essere letto come un testo benedettino, come un testo di pietà benedettina? Certo, c'era la questione degli inserti calviniani rilevati dal Bozza: ma a questo punto la propensione ad attribuirli al Flaminio era fortissima. Lo stesso valeva per

espressioni come «fede sola» (pp. 228-29, ecc.), in cui sembrava vibrare un'eco luterana. In conclusione, gli interventi del Flaminio si configuravano sempre piú come mascherature, maldestre e parziali, di un testo che conservava la sua fisionomia originaria.

Improvvisamente c'insabbiammo. Il VI capitolo elencava, tra le armi contro le tentazioni del demonio e della «prudenza umana», «le orazioni, e l'uso frequente della santissima communione, e la memoria del battesimo e della *predestinazione*» (p. 242). Com'era possibile? Tra il «libero arbitrio sanato» e la predestinazione, il contrasto sembrava totale. La stessa appartenenza del *Beneficio* al filone benedettino, che avevamo delineato, risultava compromessa. Nel suo commento a Crisostomo, l'Ottoni aveva attaccato Lutero, affermando che il libero arbitrio escludeva la predestinazione e viceversa; il Siculo aveva imperniato la sua *Epistola* sulla polemica contro i «predestinatori»[17]. Perché mai, allora, il *Beneficio* invitava alla memoria della predestinazione? Non si trattava di un accenno isolato: «predestinazione et elezione a vita eterna», «elezione e predestinazione», «eletti» e «reprobi e falsi cristiani» (pp. 248, 249, 256). Tutto l'ultimo capitolo era infarcito di espressioni come queste. A questo punto il pelagianesimo andava a farsi benedire. Certo: si trattava di un capitolo in cui il Flaminio aveva messo le mani, come risultava dal confronto fra il testo e il *Compendio* del Catarino. Ma attribuire al Flaminio tutto ciò che non rientrava nella nostra ipotesi di un proto-*Beneficio* benedettino-pelagiano era veramente un gioco troppo facile. Forse ci eravamo completamente sbagliati. L'accento pelagiano dei primi capitoli esisteva soltanto nella nostra immaginazione. La stessa frase sul «libero arbitrio sanato» era stata caricata di troppe implicazioni. L'entità delle ipotetiche divergenze fra don Benedetto e il Flaminio era stata esagerata. Eravamo tornati in alto mare.

Paradossalmente, a furia di rimuginare le frasi del *Beneficio*, eravamo entrati in un certo senso nella pelle dei lettori cinquecenteschi. L'oscillazione delle nostre reazioni corrispondeva all'ambiguità (soggettiva? oggettiva?) del testo. Un testo di pietà? un documento di propaganda

criptoriformata? una testimonianza di radicalismo religioso? Tutte queste ipotesi rimanevano aperte.

8.

Forse il testo era veramente impenetrabile, e la sua chiave si trovava sepolta in qualche fondo d'archivio. Ma sguinzagliare gli studenti in archivi fuori di Bologna era evidentemente impossibile. C'incaricammo perciò di condurre personalmente le ricerche. A. lavorò sulle carte del cardinale Marcello Cervini conservate all'Archivio di Stato di Firenze: uno dei fondi archivistici piú ricchi e meglio conservati tra quelli lasciati da grossi personaggi curiali di questo periodo. C'erano ragioni specifiche che invitavano a una ricerca in questa direzione. Nel 1544 il Cervini aveva proibito la lettura del *Beneficio* nella diocesi di Reggio Emilia, di cui era vescovo [1]. Inoltre, era stato personalmente assai legato al Catarino. Ora, fra le tante ipotesi emerse durante il seminario, c'era stata anche questa, che il *Beneficio* fosse stato concepito nell'ambiente del cardinal Contarini come risposta alle trasparenti polemiche contenute in un gruppo di scritti del Catarino stampati nel 1541, e in particolare nel *De perfecta iustificatione a fide et operibus*. L'ipotesi era attraente, perché rendeva piú plausibile la tempestività e la violenza del *Compendio*. D'altra parte, essa inseriva un opuscolo in volgare come il *Beneficio* in un contesto evidentemente eterogeneo di trattati teologici in latino [2].

Dalle ricchissime carte Cervini non emerse niente sul *Beneficio*. Ma improvvisamente, come se tutta la faccenda non fosse già abbastanza complicata, saltò fuori che i *Benefici* erano due.

Si trattava di una scoperta vecchia, e rimasta incomprensibilmente ignorata dalla successiva letteratura sul *Beneficio*. Nel 1887 l'erudito B. Fontana aveva pubblicato, in mezzo a un gruppo di documenti su Vittoria Colonna, un breve testo anonimo conservato in una miscellanea manoscritta della Biblioteca di Camerino [3]. Si trattava del commento di un lettore cinquecentesco a un li-

bro di pietà anch'esso anonimo, imperniato sugli «innumerabili *benefitii* che... si diffondono» dal sangue di Cristo, «il qual solo lava, monda et purga tutte le macchie, et tutti li deffetti nostri». L'autore del libro era in rapporti di familiarità con il lettore: era possibile identificare quest'ultimo? La miscellanea comprendeva lettere e poesie latine del Flaminio, commenti ai salmi, e un'esposizione del *Credo* e del *Pater noster*. Il manoscritto sembrava uscire dall'ambiente di Caterina Cybo e di Vittoria Colonna, alla quale il Fontana attribuiva, senza basi di fatto, anche il commento su cui ci eravamo soffermati. Quanto al libro commentato, il Fontana scriveva: «Si comprende di leggieri che si tratta del *Benefizio di G. Cristo crocifisso, il quale solo lava, monda et purga tutte le macchie et li defetti nostri*», da identificarsi a sua volta con uno scritto perduto dell'umanista Aonio Paleario, intitolato *Della pienezza, satisfatione et sofficienza del sangue di Cristo*[4].

Fummo subito tentati da un'ipotesi diversa, e cioè che l'anonimo lettore fosse il Flaminio, e che il libro commentato fosse il *Beneficio* redatto da don Benedetto da Mantova. Ma un rapido controllo mostrò che stavamo cacciandoci in un vicolo cieco. Il testo che affiorava da quelle note di lettura non presentava alcun elemento specifico in comune con il *Beneficio* dato alle stampe: ora, noi non sapevamo quanto diverso da quest'ultimo fosse il proto-*Beneficio* di cui andavamo alla ricerca. Quindi, non avevamo alcun dato, né a favore né contro l'identificazione che avevamo ipotizzato. Semmai, ce n'erano di contrari: l'unica citazione precisa era in latino («chiare et vere a l'occhio carnale, *et non sic divinis oculis*, dice il libro»), anziché in volgare[5]. Ancora una volta ci eravamo scontrati con le difficoltà legate a questa ricerca: la straordinaria diffusione del termine «beneficio di Cristo» e dei temi ad esso collegati, l'abbondanza del materiale manoscritto, spesso anonimo, prodotto da questi ambienti, e quindi la difficoltà d'identificare tendenze e personalità ben individuate. Ma ancora una volta, nonostante gli scacchi e le delusioni, eravamo tornati a ripercorrere la pista già battuta della ricerca del proto-*Beneficio*.

Perché ci si affeziona a un'ipotesi di ricerca? e perché noi ci eravamo affezionati proprio a quella? Le motivazioni ludiche e ideologiche che abbiamo enunciato all'inizio in questo caso coincidevano. La volontà di inserire il *Beneficio* in una tendenza alla corrosione della religione dall'interno s'identificava ormai con il desiderio di scoprire un proto-*Beneficio* che fosse un testo autonomo di timbro benedettino-pelagiano. Ma con questa scoperta si sarebbe realizzata anche la nostra speranza di introdurre carte nuove nella secolare partita che si era giocata attorno al testo del *Beneficio*. B. si augurava addirittura di ripetere alla lontana il rabdomantico procedimento con cui Roberto Longhi aveva identificato in un quadro ridipinto e d'incerta attribuzione conservato alla Galleria Borghese nientemeno che un'opera di Raffaello[6]. Certo, non partivamo piú da zero. Nel corso della ricerca erano stati raggiunti risultati parziali ma indubitabili: le tracce precise delle ridipinture flaminiane, le dissonanze dottrinali all'interno del testo.

Continuammo dunque a battere archivi e biblioteche alla ricerca del proto-*Beneficio*. L'ipotesi era che, se questo testo era mai esistito, ne fosse rimasta una copia manoscritta. Il Kristeller segnalava nel suo *Iter italicum* un esemplare manoscritto del *Beneficio* conservato presso la Biblioteca Riccardiana di Firenze[7]: si trattava del testo dato alle stampe o del proto-*Beneficio*? Un controllo eseguito da A. mostrò che la prima alternativa era quella giusta. C'era poi un misterioso accenno di C. Cantú all'«originale» del *Beneficio*, che sarebbe stato conservato presso la Biblioteca della Minerva di Roma. Ma una ricerca compiuta da B., di questo fantomatico «originale» non diede frutto[8].

Provammo alla Biblioteca Palatina di Parma: i manoscritti di Ludovico Beccadelli qui conservati avevano già fornito al Bozza notizie importanti sulla prima circolazione del *Beneficio*. Ma non trovammo niente di rilevante al di là delle testimonianze già note. Una di queste era la lettera di un corrispondente del Beccadelli, Scipione Bianchini, datata Bologna 28 ottobre 1543, in cui si diceva: «Ho ritrovato il *Beneficio di Christo* stampato già la se-

conda volta, ma non senza qualche rumore e suspicione di novità: ve ne mando uno»[9]. Tornando stanchi e delusi da un ennesimo infruttuoso viaggio a Parma, cominciammo a discutere su come dovesse intendersi questo passo. B. cominciò a sollecitare il testo, secondo una tecnica ormai collaudata. «Già la seconda volta»: quindi due edizioni, una a poca distanza dall'altra – e fin qui non sorgevano difficoltà. «Ma non senza qualche rumore e suspicione di *novità*»: novità nel testo? La seconda edizione era differente dalla prima? Se cosí non era, perché il Bianchini sentiva il bisogno d'inviarne una copia al Beccadelli? C'era stata dunque, ipotizzava B., un'edizione a stampa del proto-*Beneficio*. A. obbiettò che la lettera alludeva evidentemente al diffondersi di voci sulle «novità» religiose contenute nel *Beneficio*; del resto, l'idea di un Bianchini che collazionava due stampe dello stesso testo di pietà era evidentemente assurda. B. gettò la spugna: era proprio un'ipotesi ridicola. Ancora una volta, niente proto-*Beneficio*.

Ma da una lettera già nota del Bianchini al Beccadelli, anch'essa conservata a Parma, emergeva qualche elemento a favore di un'altra ipotesi già formulata e scartata: quella, cioè, di un *Beneficio* stampato per replicare agli attacchi contro le posizioni teologiche difese dal Contarini a Ratisbona.

> Qui si dice molto – scriveva il Bianchini il 30 dicembre 1542 da Bologna – di alcune prediche di già fra Bernardino, hora Bernardino perché quel «frate» non li piace piú... Egli apertamente pone in piú luoghi mons.^{or} nostro [il Contarini] nella sua schiera, confirmando molte sue opinione con l'auttorità di lui. Di qui ne nasce due scandali, il primo che si macchia l'innocentia del già morto nostro patrone, l'altro che si accrescie auttorità alla causa luterana, publicando che e' piú dotti et migliori della parte nostra sentano nel suo secreto con loro. Et però vorrei che pensassimo se fusse bene dare fuori tutti quelli trattati et epistole che sono scritte dal cardinale sopra queste materie.

È vero che quest'iniziativa editoriale veniva ritenuta eccessiva, e perciò sconsigliata dallo stesso Bianchini in

una lettera di poco posteriore [10]: tuttavia essa era un sintomo delle preoccupazioni che la fuga dell'Ochino aveva suscitato nell'ambiente del Contarini. Forse non era casuale che il Catarino avesse pubblicato il *Compendio* insieme con una *Reprobatione de la dottrina di frate Bernardino Ochino*, infarcendo anche questo scritto di attacchi al *Beneficio*: al di là di entrambi, il vero bersaglio della polemica era dunque il Contarini?

Avevamo continuato in tutto questo periodo a discutere materiali ed ipotesi nelle sedute del seminario. Proprio durante una di queste la ricerca fece un nuovo passo avanti. La lettera del Bianchini che nell'ottobre 1543 parlava di un *Beneficio* «stampato già la seconda volta» ci aveva condotto a riesaminare tutte le testimonianze utili per la datazione dell'opera. Quella che ci portava piú indietro era contenuta in una lettera del Beccadelli al Cervini, datata 29 gennaio 1544. In essa il Beccadelli affermava di aver visto il «libretto... *già tre anni sono*» e di averlo approvato per «l'autorità della persona che lo abbreviò»; se il ricordo era esatto, egli avrebbe visto il *Beneficio* «abbreviato» (dal Flaminio) prima della fine del gennaio 1541, data della sua partenza per Ratisbona con il Contarini. A questa data il testo era ancora manoscritto, secondo un'ipotesi formulata per primo dal Casadei [11].

Ma c'era una testimonianza che rinviava a una data ancora precedente, e cioè il 1540 – rilevò improvvisamente Paola Ortolani, una studentessa che stava preparando insieme con altre una relazione su Valdés e il *Beneficio*. La notizia si trovava nella sentenza contro Pietro Carnesecchi: «Et prima dal 1540 in Napoli, instituito dalli *quondam* Giovanni Valdés spagnolo, Marc'Antonio Flaminio, et Bernardino Occhino da Siena, et conversando con loro, et con Pietro Martire, et con Galeazzo Caracciolo, et con molti altri heretici et sospetti di heresia, leggendo il libro del *Beneficio di Christo*, et scritti del detto Valdés» [12]. Rimanemmo sbalorditi: possibile che un passo contenuto nel documento piú famoso e piú letto su questi ambienti religiosi italiani, fosse sfuggito a tutti gli studiosi del *Beneficio*, a cominciare da noi? In realtà esso non era sfuggito al Boehmer, come ci fece notare l'Ortolani [13].

Integrando tutte le testimonianze fin allora note, ci trovavamo di fronte a questo quadro:

1) la redazione del *Beneficio* da parte di don Benedetto risaliva al 1540 o a poco prima (sentenza Carnesecchi);
2) il testo del 1540 era stato rivisto formalmente dal Flaminio: «il primo autore di questo libro fu un monaco negro di san Benedetto chiamato don Benedetto da Mantova, il quale disse averlo composto mentre stette nel monastero della sua religione in Sicilia presso il monte Etna; il quale don Benedetto, essendo amico di messer Marcantonio Flaminio, li comunicò il detto libro, pregandolo che lo volesse *polire e illustrare col suo bello stile*, acciò fusse tanto piú legibile e dilettevole; e cosí il Flaminio, *servando integro il suggietto*, lo reformò secondo che parse a lui, dal quale io prima che da nissun altro l'ebbi, e come io l'approvai e tenni per buono, cosí ne detti anco copia a qualche amico» (costituti Carnesecchi); ciò era confermato dalla lettera del Beccadelli al Cervini («la persona che lo abbreviò», cioè il Flaminio)[14];
3) questo testo manoscritto già «abbreviato» (cioè sottoposto alla stessa rielaborazione formale a cui gli «abbreviatori» sottoponevano i «brevi», o lettere papali) ebbe una certa circolazione; una copia arrivò, non sappiamo quando né come – forse per tramite di Vittoria Colonna – nelle mani del Catarino; questi pose per iscritto le sue censure, che ebbero anch'esse una circolazione manoscritta, come risulta dalla lettera già citata del Priuli al Beccadelli[15];
4) nella primavera del 1542 il Flaminio stava lavorando a una revisione non piú formale ma sostanziale, per rispondere alle critiche del Catarino (lettera del Priuli al Beccadelli). Si ricorderà che in un primo tempo non avevamo escluso l'ipotesi che il Flaminio stesse allora preparando la perduta *Apologia* del *Beneficio*. Ma ora quest'ipotesi ci appariva sommamente improbabile perché: *a*) dal confronto tra il

Beneficio e il *Compendio* emergeva una revisione sostanziale che poteva essere attribuita soltanto al Flaminio; *b*) dal processo Carnesecchi risultava che fin dal 1540 circolava un *Beneficio* manoscritto, già riveduto formalmente dal Flaminio. In quale momento, quindi, si poteva collocare la revisione sostanziale del testo da parte del Flaminio? La lettera del Priuli ci forniva la risposta piú semplice;

5) nell'estate del 1543 il *Beneficio* era stato probabilmente appena stampato, giacché, come si è detto, il Bianchini ne annunciava una rapida ristampa il 28 ottobre '43 («stampato *già* la seconda volta»);
6) nel marzo 1544 uscí a Roma il *Compendio* del Catarino.

A mano a mano che la ricerca andava avanti, le vicissitudini del testo prima della stampa apparivano piú complicate. Ma da tutto questo groviglio un dato emergeva con certezza: il *Beneficio* di don Benedetto (sia pure ripulito formalmente dal Flaminio) aveva circolato come testo autonomo per almeno due anni. L'incentivo a recuperare questo testo scrostando la ridipintura del Flaminio era molto forte. Ma, come si ricorderà, il nostro tentativo di far affiorare dal *Beneficio* una tendenza benedettino-pelagiana si era arenato sul contrasto, apparentemente insormontabile, tra «libero arbitrio sanato» e «predestinazione».

Eravamo a un passo dalla soluzione, ma la nostra ignoranza teologica ce la nascondeva. Poco prima della fine del seminario ci venne in aiuto Carla Faralli: nel *Beneficio* si parlava, sí, di predestinazione, ma come uno dei «remedi contra la diffidenza». Seguendo l'indicazione cominciammo a rileggere il capitolo VI. Le pagine sulla predestinazione si aprivano cosí:

> Oltre alla orazione e alla memoria del battesimo e all'uso frequente della santissima communione, è ottimo remedio contro alla diffidenza e timore, che non è amico della carità cristiana, la memoria della nostra *predestinazione et elezione a vita eterna*... Oh consolazione ineffabile di colui che ha questa fede, e che rivolge di continovo nel suo cuore

questa dolcissima predestinazione... A fine che la predestinazione sia adimpita in noi, ha mandato il suo Figliuol dilettissimo, il qual è pegno sicurissimo che noi, che abbiamo accettato la grazia dello Evangelio, siamo delli figliuoli di Dio eletti a vita eterna (p. 248).

Qui la predestinazione è esclusivamente *praedestinatio ad gloriam*, e l'elezione è alla portata di tutti, attraverso il beneficio di Cristo. Altro che «predestinazione nel duro senso calviniano», come aveva scritto a un certo punto il Bozza, identificando nella dottrina «di Lutero e di Calvino» quella del *Beneficio* [16]. Di questa interpretazione, che vedeva nell'insistenza sulla predestinazione una prova dell'influenza di Calvino, eravamo rimasti inconsapevolmente vittime. Ma la predestinazione del *Beneficio* era una «dolcissima predestinazione».

E tuttavia, come il Bozza aveva provato, i prestiti dall'*Institutio di Calvino* (nell'ed. 1539) c'erano [17]. Certo, essi non implicavano necessariamente una coincidenza di posizioni. Il Flaminio e il Priuli (riferí il Carnesecchi durante il processo) dicevano di Lutero che, «se bene haveva detto bene in molte cose, et interpretato bene molti luoghi della Scrittura, non si poteva per questo concludere che havesse lo spirito di Dio, se non quanto Dio li havesse concesso a beneficio et edificatione de' suoi eletti; et cosí pigliavano alcune cose della dottrina sua *tanquam aurum ex stercore colligentes*» * [18]. Si trattava di una testimonianza difensiva, quindi sospetta, e poi riferita a Lutero. Ma in termini non molto diversi si esprimeva il benedettino Gregorio Cortese, in una lettera al Contarini dell'agosto 1540: «Mi è poi capitata alle mani un'altra opera per un giovine Calvino luterano, intitolata *Institutio religionis christianae*, di molta e mala erudizione... Al giudizio mio sino al presente non è fatta opera alcuna luterana piú atta ad infettare le menti; *tanto il buono è mescolato con quel suo veneno*» [19]. Anche il rapporto tra il *Beneficio* e l'*Institutio* poteva essere stato di questo tipo. Ma insomma, questi brani di Calvino ci davano noia, e cercammo ancora una volta di liberarcene, scaricandoli

* «quasi raccogliendo l'oro in mezzo allo sterco».

sulle spalle del Flaminio, considerandoli cioè frutto della sua rielaborazione finale.

Scattò allora nel seminario una frenetica caccia alle interpolazioni. Per esempio, nel capitolo VI, un'entusiastica celebrazione dei mirabili effetti dell'eucarestia cedeva bruscamente il passo a una serie di citazioni evangeliche e paoline legate da un discorso argomentativo e raziocinante, per riprendere subito dopo:

> *Adunque*, quando saremo sollicitati a dubitare della remissione de' nostri peccati, e che la nostra conscienza si cominciarà a perturbare, ricorriamo subitamente, di fede ornati, al precioso sangue di Iesú Cristo, per noi sparso su l'altare della croce, e a' fideli distribuito nell'ultima cena sotto il velame del santissimo sacramento; il quale fu da Cristo instituito, perché celebrassimo la memoria della morte sua, e con questo sacramento visibile rendessimo le nostre afflitte conscienze sicure della nostra reconciliazione con Dio.
>
> Cristo benedetto fece testamento, quando disse: «Questo è il corpo mio, il quale è dato per voi, e questo è il sangue mio, il quale è del nuovo Testamento, il quale si sparge per molti in remissione dei peccati». Noi sappiamo, che 'l testamento, come dice san Paulo, quantunque sia di uomo, nondimeno, se sarà autenticato, nessuno il disprezza o sopragionge alcuna cosa, e nessuno testamento è valido innanzi la morte, ma dopo la morte è validissimo. Il testamento *adunque* di Cristo, nel qual promette la remissione de' peccati, la grazia e la benivolenza sua e del Padre, e promette misericordia e vita eterna, questo testamento, dico,' accioché fosse valido, l'ha confirmato col suo sangue precioso e con la propria morte. Onde san Paulo dice che Cristo per questo è mediatore del nuovo Testamento, accioché, intervenendo la morte alla redenzione di quelle prevaricazioni le quali erano sotto il primo Testamento, coloro, che sono chiamati, ricevano la promissione della eterna eredità. Percioché, dov'è il testamento, è necessario che vi intervenga la morte del testatore, perché il testamento ne' morti è confirmato, poiché non vale mentre vive il testatore. *Adunque* per la morte di Cristo siamo securi e certissimi che 'l testamento vale, nel quale ci sono remesse tutte le nostre iniquità, e siamo fatti eredi della vita

eterna. E, in segno e fede di ciò, ci ha lasciato in luogo di sigillo questo divinissimo sacramento, il quale non solamente dà certa fiducia alle anime nostre della salute eterna, ma ancora ci fa securi della immortalità della nostra carne, perché infino da ora ella è vivificata da quella carne immortale e in un certo modo della immortalità di essa divenne partecipe. Chi partecipa di questa divina carne per questa fede, non perirà in eterno; ma chi ne partecipa senza questa fede, ella se gli converte in mortifero veleno. Perché, sí come il cibo corporale, quando truova lo stomaco occupato da umori viziosi, esso ancora si corrompe e nuoce; cosí questo cibo spirituale, se truova una anima viziosa di malizia e d'infideltà, la precipita in maggior ruina, non per colpa sua, ma perché agli immondi e infideli niuna cosa è monda, benché sia santificata per la benedizione del Signore. Perché, come dice san Paulo: «Colui, che mangia di questo pane e beve di questo calice indegnamente, sarà reo del corpo e del sangue del Signore, e mangia e bee la dannazione propria, non discernendo il corpo del Signore». E colui non discerne il corpo del Signore, il quale senza fede e senza carità usurpa la cena del Signore, perché in quanto non crede che quel corpo sia la vita sua e la purgazion di tutti i peccati suoi, fa Cristo bugiardo, conculca il Figliuolo di Dio, e il sangue del testamento tiene come cosa profana, per lo quale è stato santificato, e fa ingiuria allo spirito della grazia, e sarà punito acerbissimamente da Dio di questa infideltà e di questa scelerata ipocrisia. Perché, non avendo egli posto la fiducia della sua giustificazione nella passion di Cristo, nondimeno, ricevendo questo santissimo sacramento, fa professione di non metter la fiducia sua in nessuna altra cosa: onde accusa sé medesimo, et è testimonio della propria iniquità, e per sé medesimo si condanna a morte eterna, rifiutando la vita eterna, la qual Dio li promette in questo santissimo sacramento.

Adunque, quando il cristiano sente che li suoi nemici il vogliono soverchiare, cioè quando dubita di non avere conseguita la remissione delli suoi peccati per Cristo, e di non poter sopportar il diavolo con le sue tentazioni, e che l'accusazione della conscienza dubbia prevale contra di lui, di maniera che comincia a dubi-

> tare che l'inferno non 'l debbia inghiottire e che la morte, per l'ira di Dio, eternalmente non l'abbia da vincere e uccidere; quando, dico, sente questi affanni, vada con buon animo e con fiducia a questo santissimo sacramento, e ricevalo divotamente, dicendo nel suo cuore e rispondendo alli nemici suoi: «Io confesso che io merito mille inferni e la morte eterna per li peccati miei, ma questo divinissimo sacramento, il quale ora ricevo, mi fa sicuro e certo della remissione di tutte le mie iniquità e della riconciliazione con Dio» (pp. 243-45).

Con la voce vibrata e commossa del benedettino che si rivolge ai confratelli, B. lesse di seguito i passi che abbiamo riportato sulla sinistra. Il demagogico espediente voleva sottolineare come un'indubbia continuità di accenti si rompesse improvvisamente con le parole «Cristo benedetto fece testamento...» Ma l'identificazione di questo ipotetico inserto non ci era stata dettata dal testo, bensí dai nostri pregiudizi. Nel passo riportato sulla destra si trovava infatti una lunga criptocitazione da Calvino (da «Perché, sí come il cibo corporale» fino a «non discernendo il corpo del Signore») che volevamo attribuire al Flaminio. Il pregiudizio aveva trovato una prima parvenza di prova sul piano stilistico: a guardar bene, i due «adunque» che aprivano i passi riportati a sinistra avevano un valore diverso da quello dei due «adunque» ricorrenti nel passo riportato a destra. I primi due avevano un valore esortativo, ed equivalevano a degli «orsú»; gli altri due, un valore argomentativo, e corrispondevano ad altrettanti «perciò». Inoltre, la giuntura che ci aveva messo in allarme («nostra reconciliazione con Dio. Cristo benedetto fece testamento») dava un suono falso. Rispetto alla frase immediatamente precedente («il velame del santissimo sacramento; il quale fu da Cristo instituito...») l'attacco «Cristo benedetto fece testamento» sembrava una goffa ripresa.

L'idea di cercare le tracce dell'intervento del Flaminio nella parte del capitolo VI dedicata all'eucarestia, derivava naturalmente dal *Compendio* del Catarino, che la menzionava nel capitolo V. Che lo spostamento fosse stato ac-

compagnato da una rielaborazione, era verosimile. Ma il metodo seguito da B. per identificare la presunta interpolazione era troppo vago e impressionistico. Molto tempo dopo, rileggendo per l'ennesima volta queste pagine, B. si accorse di aver commesso un errore marchiano.

Bisognava partire ancora una volta dalla confutazione del Catarino: «Erra e inganna trattando la materia del sacramento de l'altare e prima non esplicando molte cose che sono controverse per gli eretici, dandoci certo segno che lui non è vero catolico, come è non attestare al sacrificio e solamente considerare l'eucaristia come sacramento e segno del patto o ver testamento, e ancor non esprimer bene se in quel sacramento è il vero corpo e il vero sangue di Cristo, e senza il pane e vino. Dipoi, volendo che lo effetto di quel sacramento sia torre e' peccati nostri, intendendo de' peccati mortali, è falsissimo, perché a voler ricever degnamente tanto sacramento, bisogna avere avuta la remissione de' peccati prima per la confessione, come sempre ha costumato la Chiesa, sí che non facendo costui alcuna menzione de la confessione, ci dichiara lo spirito che parla in lui» [20]. Dunque, il Catarino era stato insospettito dal testo che aveva tra le mani, perché non vi aveva trovato nulla a proposito della presenza reale di Cristo nell'eucarestia, nulla a proposito della transustanziazione, nulla a proposito dell'eucarestia come sacrificio, ma soltanto espressioni passibili di un'interpretazione ambigua, come «sacramento e segno del patto o ver testamento». Ora, tutto ciò concorda con una testimonianza piú tarda, secondo cui don Benedetto era negli anni del *Beneficio* tra coloro che «negavano li sacramenti e la messa» [21]. Ben diversa, su questo punto, la posizione di Flaminio. Nel 1543 egli scriveva al Carnesecchi ribadendo la sua fede nella presenza reale, ricorrendo tra l'altro a un passo d'Ireneo («sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam iam non sunt corruptibilia spem resurrectionis habentia» *) [22], riecheggiato per l'appunto nel *Beneficio* («ci fa securi della immortalità della nostra carne, perché infino

* «cosí anche i nostri corpi che ricevono l'eucarestia non sono piú corruttibili in quanto hanno la speranza della resurrezione».

da ora ella è vivificata da quella carne immortale e in un certo modo della immortalità di essa divenne partecipe», p. 244). Come già nel caso della predestinazione, per individuare le due mani bisognava far leva sulle divergenze dottrinali fra don Benedetto e il Flaminio.

Qui si era verificato l'errore di B. Ingannato da espressioni come «di fede ornati», «velame del santissimo sacramento», «memoria della morte sua», aveva visto nel passo che abbiamo riprodotto sulla sinistra («Adunque, quando saremo sollicitati...») l'espressione del radicalismo religioso di don Benedetto. (È vero che nello stesso errore era caduto anche Croce[21]: ma era una magra consolazione). Un dubbio gli venne soltanto allorché si accorse che l'espressione «perché celebrassimo la memoria della morte sua» ricorreva identica poche pagine dopo, in un passo parafrasato dall'*Institutio*, che concludeva una fitta serie di criptocitazioni calviniane: «Andiamo adunque a ricevere questo celeste pane, per celebrare la memoria della passione del Signore...» (p. 248). Ma se in quest'ultimo caso si trattava di Calvino, eravamo (secondo le nostre ipotesi) di fronte a un inserto del Flaminio: bisognava arrivare alla stessa conclusione anche per il primo passo? O bisognava invece abbandonare l'idea che nel proto-*Beneficio* Calvino fosse del tutto assente?

La sottigliezza delle discussioni cinquecentesche sulla eucarestia giustificava il soffermarsi con tanta insistenza, in questo contesto, sulla parola «memoria». Era un termine cruciale. Schematicamente, possiamo distinguere quattro posizioni: 1) quella cattolica, che sosteneva la presenza reale di Cristo nel sacramento, e la transustanziazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo; 2) quella luterana, che ammetteva la presenza reale, ma parlava di consustanziazione anziché di transustanziazione; 3) quella calvinista, che ammetteva unicamente una presenza spirituale di Cristo nel sacramento; 4) quella zwingliana, seguita con varie accentuazioni anche dai gruppi piú radicali, che svuotava il sacramento riducendolo esclusivamente a una commemorazione della passione di Cristo. Erano, per gli uomini di allora, questioni terribili. Il mancato accordo sulla definizione dottrinale del

sacramento dell'altare impedí addirittura, ai colloqui di Marburgo del 1529, l'alleanza tra luterani e zwingliani contro il nemico comune cattolico. Di qui, l'esigenza di valutare, in queste pagine del *Beneficio*, ogni minima sfumatura. Vi si parlava, sí, di «memoria», ma in una frase che ribadiva la presenza reale di Cristo nel sacramento: «ricorriamo subitamente, di fede ornati, *al precioso sangue di Iesú Cristo*, per noi sparso su l'altare della croce, e *a' fideli distribuito nell'ultima cena sotto il velame del santissimo sacramento; il quale fu da Cristo instituito*, perché celebrassimo la memoria della morte sua...» Memoria, ma non esclusivamente memoria. Non Zwingli (come aveva inteso Croce), ma Calvino, che consigliava l'uso frequente del sacramento, «ut frequenti *memoria* passionem Christi repeterent»[24].

A questo punto tutto cominciava a diventar chiaro. Nel maggio 1542, come sappiamo, Flaminio intervenne sul testo del *Beneficio* per far fronte alle obiezioni del Catarino. Nella parte sull'eucarestia inserí una serie di espressioni – «carne immortale», «divina carne», «corpo del Signore», che rende l'uomo partecipe della propria immortalità – che ribadivano la dottrina, da lui condivisa, della presenza reale. L'ampio ricorso ai passi di Calvino serviva paradossalmente a rintuzzare un'accusa di adesione alla Riforma. Ma di fronte al radicalismo di don Benedetto, le pagine dell'*Institutio*, opportunamente scelte («aurum ex stercore» diceva il Carnesecchi) potevano suonare come ortodosse in senso cattolico. Cosí le intese, leggendole nell'edizione a stampa del *Beneficio*, il cardinal Morone: «Parlava sí bene del Santissimo sacramento...»[25].

Ma la voce di don Benedetto, benché qua e là soffocata, era ancora avvertibile. Nell'edizione a stampa il trapasso dal brano sul battesimo alle pagine sull'eucarestia non è chiarissimo. È molto probabile, comunque, che l'accenno ai «veri cristiani, i quali, tutto che combattino virilmente con la carne e col mondo e col diavolo, pur cadono ogni giorno, e sono constretti a dire di continuo: "Remetti a noi gli debiti nostri"», facesse già parte, magari in forma un po' diversa, del proto-*Beneficio*. La frase immediatamente seguente – «A costoro noi parliamo per consolarli

e sostentarli, acciochè non cadano in disperazione, *quasi che 'l sangue di Cristo non ci mondi da ogni peccato...*» – sembra infatti il bersaglio di questo rilievo polemico del Catarino: «volendo che lo effetto di quel sacramento sia torre e' peccati nostri, intendendo de' peccati mortali, è falsissimo»[26]. Ritroviamo il motivo dominante del proto-*Beneficio*, la redenzione universale, su cui s'innesta, nel testo a stampa, un'esortazione al sacramento che è verosimilmente di mano del Flaminio. Al contrario, era già certamente nel proto-*Beneficio* la pagina sull'«eucarestia come sacramento e segno del patto o ver testamento», che aveva risvegliato i sospetti del Catarino. B. aveva sentito bene: la frase «Cristo benedetto fece testamento...» segnava un nuovo, brusco stacco rispetto alla precedente. Ma introduceva un brano di don Benedetto, non del Flaminio. E continuando a seguire la discriminante emersa dal *Compendio* – l'affiorare o meno di accenni alla presenza reale di Cristo nell'eucarestia – era possibile distinguere, con una certa approssimazione, le due stratificazioni del testo.

FLAMINIO

Adunque, quando saremo sollicitati a dubitare della remissione de' nostri peccati, e che la nostra conscienza si cominciarà a perturbare, ricorriamo subitamente, di fede ornati, al precioso sangue di Iesú Cristo, per noi sparso su l'altare della croce, e a' fideli distribuito nell'ultima cena sotto il velame del santissimo sacramento; il quale fu da Cristo instituito, perché celebrassimo la memoria della morte sua, e con questo sacramento visibile rendessimo le nostre afflitte conscienze sicure della nostra reconciliazione con Dio.

DON BENEDETTO

Cristo benedetto fece testamento quando disse: «Questo è il corpo mio, il quale è dato per voi, e questo è il sangue mio, il quale è del nuovo Testamento, il quale si sparge per molti in remissione dei peccati». Noi sappiamo, che 'l testamento, come dice san Paulo, quantunque sia di uomo, nondimeno, se sarà autenticato, nessuno il disprezza o sopragionge alcuna cosa, e nessuno testamento è valido innanzi la morte, ma

dopo la morte è validissimo. Il testamento adunque di Cristo, nel qual promette la remissione de' peccati, la grazia e la benivolenza sua e del Padre, e promette misericordia e vita eterna, questo testamento, dico, accioché fosse valido, l'ha confirmato col suo sangue precioso e con la propria morte. Onde san Paulo dice che Cristo per questo è mediatore del nuovo Testamento, accioché, intervenendo la morte alla redenzione di quelle prevaricazioni le quali erano sotto il primo Testamento, coloro, che sono chiamati, ricevano la promissione della eterna eredità. Percioché, dov'è il testamento, è necessario che vi intervenga la morte del testatore, perché il testamento ne' morti è confirmato, poiché non vale mentre vive il testatore. Adunque per la morte di Cristo siamo securi e certissimi che 'l testamento vale, nel quale ci sono remesse tutte le nostre iniquità, e siamo fatti eredi della vita eterna.

FLAMINIO

E, in segno e fede di ciò, ci ha lasciato in luogo di sigillo questo divinissimo sacramento, il quale non solamente dà certa fiducia alle anime nostre della salute eterna, ma ancora ci fa securi della immortalità della nostra carne, perché infino da ora ella è vivificata da quella carne immortale e in un certo modo della immortalità di essa divenne partecipe. Chi partecipa di questa divina carne per questa fede, non perirà in eterno; ma chi ne partecipa senza questa fede, ella se gli converte in mortifero veleno. Perché, sí come il cibo corporale, quando truova lo stomaco occupato da umori viziosi, esso ancora si corrompe e nuoce; cosí questo cibo spirituale, se truova una anima viziosa di malizia e d'infideltà, la precipita in maggior ruina, non per colpa sua, ma perché agli immondi e infideli niuna cosa è monda, benché sia santificata per la benedizione del Signore. Perché, come dice san Paulo: «Colui, che mangia di questo pane e beve di questo calice indegnamente, sarà reo del corpo e del sangue del Signore, e mangia e bee la dannazione propria, non discernendo il corpo del Signore». E colui non discerne il corpo del Signore, il quale senza fede e senza carità usurpa la cena del Signore, perché in quanto non crede che quel corpo sia la vita sua e la purgazion di tutti i peccati suoi, fa Cristo bugiardo,

conculca il Figliuolo di Dio, e il sangue del testamento tiene come cosa profana, per lo quale è stato santificato, e fa ingiuria allo spirito della grazia, e sarà punito acerbissimamente da Dio di questa infideltà e di questa scelerata ipocrisia. Perché, non avendo egli posto la fiducia della sua giustificazione nella passion di Cristo, nondimeno, ricevendo questo santissimo sacramento, fa professione di non metter la fiducia sua in nessuna altra cosa: onde accusa sé medesimo, et è testimonio della propria iniquità, e per sé medesimo si condanna a morte eterna, rifiutando la vita eterna, la qual Dio li promette in questo santissimo sacramento.

DON BENEDETTO

Adunque, quando il cristiano sente che li suoi nemici il vogliono soverchiare, cioè quando dubita di non avere conseguita la remissione delli suoi peccati per Cristo, e di non poter sopportar il diavolo con le sue tentazioni, e che l'accusazione della conscienza dubbia prevale contra di lui, di maniera che comincia a dubitare che l'inferno non 'l debbia inghiottire e che la morte, per l'ira di Dio, eternalmente non l'abbia da vincere e uccidere; quando, dico, sente questi affanni, vada con buon animo e con fiducia a questo santissimo sacramento, e ricevalo divotamente, dicendo nel suo cuore e rispondendo alli nemici suoi: «Io confesso che io merito mille inferni e la morte eterna per li peccati miei, ma questo divinissimo sacramento, il quale ora ricevo, mi fa sicuro e certo della remissione di tutte le mie iniquità e della riconciliazione con Dio. Se io risguardo alle mie operazioni, non è dubbio che io non mi conosca peccatore e condennato, né mai la mia conscienza sarà quieta, credendo che per le opere, che io fo, gli miei peccati mi siano perdonati. Ma, se io risguardo nelle promesse e nel patto di Dio, il qual mi promette per il sangue di Cristo la remissione de' peccati, tanto sono certissimo di averla impetrata e di avere la grazia sua, quanto son sicurissimo e certo che Colui, che ha promesso e fatto il patto, non può mentire né ingannare. E per questa constante fede io divento giusto, e questa è la giustizia di Cristo, per la quale io son salvo e la mia conscienza si tranquilla. Non ha egli dato l'innocentissimo suo corpo nelle ma-

ni de' peccatori per li peccati nostri? Non ha egli sparso il suo sangue per mondare tutte le mie iniquità? Adunque, o anima mia, perché ti contristi? Confidati nel Signore, il qual ti porta tanto amore, che, per liberarti dalla morte eterna, ha voluto che mora il suo unigenito Figliuolo,

FLAMINIO

il quale ha pigliato in se stesso la nostra povertà per donarci le sue ricchezze, ha tolto sopra di sé la nostra infirmità per confirmarci con la sua fortezza, è divenuto mortale per far noi immortali, è disceso in terra perché noi ascendiamo in cielo, è divenuto figliuolo dell'uomo insieme con noi per farci seco figliuoli di Dio.

DON BENEDETTO

Adunque chi sarà colui che ci accusi? Dio è quello che ci giustifica. Chi sarà colui che ci condanni? Cristo è morto per noi, anzi è resuscitato, il quale siede alla destra di Dio e intercede per noi. Lascia adunque, o anima mia, i pianti e li sospiri: benedisci, anima mia, il Signore: tutti li miei interiori benedicano il nome santo suo: benedisci, anima mia, il Signore, e non ti scordare mai di tutti i suoi doni; il quale è propizio a tutte le tue iniquità, il quale sana tutte le tue infirmità, il quale ricupera dalla morte la vita tua, il quale ti corona di misericordia e di compassione. Misericordioso e clemente è il Signore; tardo ne l'ira, e grande di misericordia. Non in eterno contende né in eterno serba l'odio; non secondo i peccati nostri ha fatto, né secondo le iniquità nostre ha retribuito a noi; percioché, secondo l'altitudine del cielo sopra la terra, ha notificata la misericordia sua sopra quelli che lo temono, secondo la distanza dell'oriente dall'occidente, ha fatto lontane da noi le nostre transgressioni. Come ha misericordia il padre del figliuolo, ha avuta misericordia il Signor di noi, donandoci il suo unigenito Figliuolo».

FLAMINIO

Con questa fede, con questi ringraziamenti, con questi e simili pensieri dobbiamo ricevere il sacramento del corpo e sangue di Iesú Cristo nostro Signore.

DON BENEDETTO

In questo modo si scaccia fuori de l'anima il timore, si aumenta la carità, si conferma la fede, si rasserena la conscienza, e la lingua non si vede mai stanca di lodar Dio e di rendergli infinite grazie di tanto beneficio. Questa è la virtú, l'efficacia e l'unica fiducia dell'anima nostra. Questa è la pietra, sopra la quale la conscienza edificata non teme alcuna tempesta, né pur le porte dell'inferno, né l'ira di Dio, né la Legge, né il peccato, né la morte, né i demoni, né alcuna altra cosa.

FLAMINIO

E, perché tutta la essenza della messa consiste in questo divinissimo sacramento, quando il cristiano vi si ritruova, doverebbe tenere sempre gli occhi della mente fissi nella passione di questo nostro benignissimo Signore, contemplando da un lato lui in croce, carico di tutti li peccati nostri, e da l'altro Dio, che li castiga, flagellando invece di noi il suo dilettissimo Figliuolo. Oh felice colui, che chiude gli occhi a tutti gli altri spettacoli, né vuole vedere né intendere altro che Iesú Cristo crocifisso, nel quale tutte le grazie e tutti li tesori della sapienza e della scienza sono riposti! Felice, dico, colui, che sempre pasce la mente di cosí divino cibo e con sí dolce e salutifero liquore inebria l'anima sua dell'amor di Dio! Ma innanzi che io metta fine a questo ragionamento, voglio prima avvertire il cristiano che sant'Agostino costuma di chiamare questo divinissimo sacramento «vincolo di carità» e «misterio di unità», e dice: «Chi riceve il misterio della unità e non conserva il vincolo della pace, non riceve il misterio per sé, ma la testimonianza contro a sé». Adunque abbiamo a sapere che 'l Signore ordinò questo sacramento non solo per renderci sicuri della remissione de' peccati, ma ancora per infiammarci alla pace, alla unione e carità fraterna, percioché il Signore in questo sacramento di tal maniera ci fa partecipar del corpo suo, che diventa una medesima cosa con noi, e noi con lui. Adunque, non avendo egli altro che uno corpo, del qual ci fa tutti partecipi, è necessario che ancora tutti noi per cotale partecipazione diventiamo un corpo. La qual unità rappresenta il pane del sacramento; il qual, sí come è fatto di molti

grani mescolati e confusi di modo che l'uno non si può discernere dall'altro, cosí noi dobbiamo esser congiunti e uniti con tanta concordia d'animo, che non ci possa intervenire alcuna minima divisione. Questo ci dimostra san Paulo, quando dice: «Il calice della benedizione, che noi benediciamo, non è egli la communione del sangue di Cristo? e il pane, che noi rompiamo, non è egli la communione del corpo di Cristo? Un pane e un corpo siamo molti, perché tutti partecipiamo di un pane». Adunque, ricevendo la santissima communione, dobbiamo considerare che tutti siamo incorporati in Cristo, tutti siamo membra di un medesimo corpo; membra, dico, di Cristo, di maniera che non possiamo offendere, infamare o disprezzare alcuno delli fratelli, che parimente in lui non offendiamo, infamiamo e disprezziamo Iesú Cristo; non possiamo aver discordia con gli fratelli, che parimente non l'abbiamo con Cristo; non possiamo amare Cristo, che non lo amiamo nelli fratelli. Quanta cura avemo del nostro corpo, tanta ne dobbiamo avere delli fratelli, i quali sono membra del corpo nostro. Sí come niuna parte del nostro corpo sente dolore alcuno, il qual non si diffonda in tutte le altre parti, cosí non dobbiamo comportare che 'l fratello nostro senta male alcuno, il qual non ci muova ancora noi a compassione. Con questi pensieri ci dobbiamo preparare a tanto sacramento, eccitando nelli animi nostri uno amore ardente verso il prossimo, perché qual stimolo maggiore ci può incitare allo amor mutuo, che vedere che Cristo, donando sé medesimo a noi, non solamente ci invita a donarci l'uno a l'altro, ma, in quanto si fa commune a tutti noi, fa ancora che tutti noi in lui siamo una medesima cosa? onde dobbiamo desiderare e procurare che in tutti noi sia una sola anima, un solo cuore e una sola lingua, essendo concordi e uniti nelli pensieri, nelle parole e nelle opere. E avvertisca ogni cristiano che, ogni volta che noi riceviamo questo santissimo sacramento, ci oblighiamo a tutti gli uffici della carità, di maniera che non offendiamo i fratelli in cosa alcuna né lasciamo di fare cosa alcuna per giovarli e aiutarli nelle loro necessità. E se alcuni vengono a questa celeste mensa del Signore, essendo divisi e alienati dalli fratelli, questi tengano per certo che mangiano indegnamente e sono rei del corpo e del

> sangue del Signore, mangiando e bevendo la propria dannazione. Conciosiacosaché per loro non rimane di dividere e lacerare il corpo di Cristo, essendo divisi per l'odio da li fratelli, cioè da li membri di Cristo; e, non avendo parte alcuna in Cristo, nondimeno, ricevendo la santissima communione, monstrano di credere che tutta la loro salute consiste nella partecipazione e unione di Cristo. Andiamo adunque a ricevere questo celeste pane, per celebrare la memoria della passione del Signore, e per sostentare e fortificare con questa memoria la fede e la certezza della remissione dei peccati nostri, e per eccitare gli animi e le lingue nostre a lodare e predicare la infinita bontà del nostro Dio, e finalmente per nutrire la mutua carità, e testificarla l'uno all'altro per la strettissima unione che abbiamo tutti nel corpo di Iesú Cristo signor nostro.

Viene un momento (non sempre) nella ricerca in cui, come in un gioco di pazienza, tutti i pezzi cominciano a andare a posto. Ma diversamente dal gioco di pazienza, dove i pezzi sono tutti a portata di mano e la figura da comporre è una sola (e quindi il controllo dell'esattezza delle mosse è immediato) nella ricerca i pezzi sono disponibili solo in parte e le figure che si possono comporre sono teoricamente piú d'una. Infatti c'è sempre il rischio di usare, consapevolmente o meno, i pezzi del gioco di pazienza come blocchi di un gioco di costruzioni. Perciò, il fatto che tutto vada a posto è un indizio ambiguo: o si ha completamente ragione o si ha completamente torto. In quest'ultimo caso si scambia per verifica esterna la selezione e sollecitazione (piú o meno deliberate) delle testimonianze, costrette a confermare i presupposti (piú o meno espliciti) della ricerca. Il cane crede di mordere l'osso e invece si morde la coda.

Nel caso delle pagine sull'eucarestia, l'aver ricondotto all'intervento del Flaminio tutte le criptocitazioni da Calvino, che cos'era: osso o coda? Un risultato effettivo o un circolo vizioso? A prima vista, non c'erano dubbi: si trattava di un circolo vizioso. Per esempio, il brevissimo inserto che comincia «il quale ha pigliato in se stesso» e finisce «per farci seco figliuoli di Dio», era stato tolto a don Benedetto soltanto perché si trattava di una libera

traduzione dall'*Institutio*. Ma a guardar meglio, si scopriva che il deliberato isolamento delle criptocitazioni calviniane aveva finito col separare due sequenze testuali fortemente diverse. La prima (quella che abbiamo riprodotto sulla destra attribuendola a don Benedetto) imperniata sulla nozione dell'eucarestia come testamento, patto tra Cristo e gli uomini, e in quanto tale garanzia della remissione dei peccati e della promessa della vita eterna. La seconda (quella riprodotta sulla sinistra sotto il nome del Flaminio) impostata sulla contrapposizione tra i cristiani, che ricorrono all'eucarestia «di fede ornati», e quelli che invece vi ricorrono «senza questa fede», tra i cristiani che si recano alla «celeste mensa del Signore» pieni di amore per il prossimo, e quelli che vi si recano «divisi e alienati dalli fratelli». Solo per i primi l'eucarestia è il «divinissimo sacramento» che «dà certa fiducia... della salute eterna»: per i secondi, è un «mortifero veleno» che precipita l'anima «in maggior ruina», cosicché essi mangiano e bevono «la dannazione propria».

Da una parte, dunque, un discorso tutto positivo, privo di connotazioni polemiche; dall'altra, un'aspra argomentazione (infarcita di testi di Calvino) contro quelli che altrove vengono definiti i «falsi cristiani». Da una parte, silenzio assoluto (puntualmente rilevato dal Catarino) sulla presenza reale di Cristo nel sacramento – ribadita invece con insistenza dall'altra. Già: don Benedetto parlava di «sangue di Cristo» unicamente nel senso di sangue sparso sulla croce «per mondare tutte le mie iniquità»; Flaminio, invece, precisava: «precioso sangue di Iesú Cristo, per noi sparso su l'altare della croce, *e a' fideli distribuito nell'ultima cena sotto il velame del santissimo sacramento*». Le ambiguità rilevate dal Catarino erano, non cancellate, ma almeno corrette e diluite attraverso opportune aggiunte. Grazie a Calvino l'incondizionato ottimismo del proto-*Beneficio* s'incrinava: «Chi partecipa di questa divina carne per questa fede, non perirà in eterno; *ma chi ne partecipa senza questa fede, ella se gli converte in mortifero veleno*». E Calvino trascinava con sé una citazione paolina («Colui, che mangia di questo pane e beve di questo calice *indegnamente*, sarà reo

del corpo e del sangue del Signore...») particolarmente appropriata per replicare al Catarino, che aveva insistito sulla confessione come condizione per «ricever degnamente tanto sacramento». Tranne per la confessione, mai menzionata nel *Beneficio*[27], la replica del Flaminio era puntuale. In tono sempre piú cupo egli condannava coloro che non discernevano il corpo del Signore; che usurpavano la cena del Signore, che facevano Cristo bugiardo, che conculcavano il Figliuolo di Dio (pp. 244-45).

A questo punto non avemmo piú dubbi di avere imboccato la strada giusta. Troppe conferme ci venivano, e soprattutto da piani diversi: le discontinuità di stile, quelle di contenuto, i documenti esterni al testo (*Compendio* di Catarino, lettere di Flaminio, testimonianze su don Benedetto). Fu proprio questa convergenza a farci scartare, dopo qualche esitazione, l'ipotesi di aver tirato fuori dal cappello un coniglio che noi stessi vi avevamo infilato poco prima.

9.

L'identificazione di questi inserti flaminiani nella parte riguardante l'eucarestia era partita, come si è detto, dalla presenza di passi di Calvino (già segnalati dal Bozza) piú o meno abilmente ricuciti. Era possibile adottare lo stesso metodo per i primi quattro capitoli? Ci provammo.

In un paio di casi il sospetto dell'interpolazione c'era. Nel capitolo IV si susseguivano a breve distanza una serie di passi traslitterati dal secondo libro dell'*Institutio*. Il piú consistente – un commento a un passo di sant'Ambrogio, *De Iacob et vita beata* – si presentava esplicitamente come una digressione: «Ma per non esser molto lungo, farò fine alle allegazioni, quando prima averò detto una bellissima sentenza di sant'Ambrosio» (p. 230). Seguivano varie citazioni scritturali, e un altro breve prestito da Calvino. La digressione si chiudeva una pagina dopo: «Ma ritornando al nostro proposito...» (p. 231). Queste formule di raccordo apparivano tanto piú strane dal pun-

to di vista del contenuto, in quanto tutta questa parte non spezzava il filo dell'argomentazione, tutta incentrata sulla giustificazione per fede. Seguiva quasi immediatamente un'altra criptocitazione calviniana: «Bisogna adunque prima purificare il cuore, se vogliamo che le nostre opere piacciano a Dio; e la purificazione consiste nella fede, come affirma lo Spirito santo per bocca di san Pietro» (p. 231). Anche in questo caso però c'era il sospetto di una zeppa, per due motivi. Anzitutto, per la ripetizione a poche pagine di distanza della stessa citazione scritturale, *Act.*, XV, 9 (cfr. p. 225). In secondo luogo, perché la frase successiva ribadiva senz'alcun motivo lo stesso concetto in termini pressoché analoghi: «Non bisogna adunque dire che l'uomo ingiusto e peccatore per le opere sue diventa giusto e buono e grato a Dio; ma bisogna dire che la fede purifica li nostri cuori da tutti peccati, ci fa buoni e giusti e grati a Dio» (pp. 231-32).

Oltre a questi passi, che cosa c'era di letteralmente calviniano nei primi quattro capitoli del *Beneficio*? Un passo di tre righe alla fine del I (p. 216) e un altro passo di tre righe all'interno del IV (p. 231), che non c'era alcun motivo di ritenere interpolati [1].

Ma queste presunte interpolazioni in quale fase della redazione del testo si situavano? Qui il *Compendio* ci riservava una volta tanto una delusione. Il Catarino confutava esplicitamente l'interpretazione del passo già ricordato di sant'Ambrogio [2]. Dal momento che questo passo era tratto da Calvino, era evidente che il testo confutato dal Catarino conteneva già inserti calviniani. Il nostro tentativo di attribuire con certezza questi ultimi all'intervento del Flaminio falliva.

A questo punto le ipotesi possibili erano due: *a*) Calvino era presente già nel proto-*Beneficio*; *b*) Calvino era stato inserito dal Flaminio nella prima fase della sua rielaborazione (quella cioè anteriore alla lettura da parte del Catarino), che quindi non poteva piú essere considerata, come avevamo fatto, di tipo esclusivamente formale.

Non c'è bisogno di dire che la nostra ipotesi preferita era la seconda. Pur implicando l'abbandono, ormai inevitabile, di una delle nostre ipotesi tattiche (quella di una

prima revisione esclusivamente formale da parte del Flaminio), essa non ci costringeva a respingere l'ipotesi strategica della sostanziale estraneità del *Beneficio* alla Riforma protestante. Ma era poi vero che questa estraneità diventava insostenibile se qualche passo dell'*Institutio* era già presente nel testo di don Benedetto? Dato che eravamo costretti ad arretrare, cominciavamo a costruire alla bell'e meglio una seconda linea di difesa. Si trattava di poche citazioni, in fondo; e poi, quello che contava era la linea del testo; i dati qualitativi, non quelli quantitativi; e via di questo passo.

Procedemmo cosí per un bel po' di tempo. Poi, tutt'a un tratto, ci tornarono in mente alcuni dati sulla base dei quali era possibile scegliere la seconda ipotesi, e cioè attribuire gli inserti calviniani al Flaminio. L'aver raggiunto, sulla base della sentenza del processo Carnesecchi, la certezza che il 1540 era il termine *ante quem* di composizione del proto-*Beneficio*, rendeva molto improbabile che in esso si trovassero già criptocitazioni dalla seconda edizione dell'*Institutio* (1539). Questa improbabilità era accentuata dal fatto che don Benedetto aveva scritto il suo libro nel monastero di Catania: ben difficilmente l'*Institutio* aveva potuto arrivarvi prima che a Venezia, dove nell'agosto 1540 era «capitata alle mani» al Cortese [3]. Disporre di dati esterni – sia pure plausibili e non certi – in favore della nostra ipotesi preferita, ci fece molto piacere. Certo, c'erano anche quelli che venivano già allora emergendo dalla lettura del testo, e che andavano nella stessa direzione. Ma questi ultimi li consideravamo con una certa diffidenza, dato che provenivano da una fonte sospetta: noi stessi.

In conclusione, il proto-*Beneficio* non poteva assolutamente essere definito, come aveva fatto il Bozza, in un primo momento, «il sunto, il sommario» dell'*Institutio* [4]. Comunque fossero andate le cose, la funzione di Calvino appariva in quel contesto, del tutto marginale.

10.

Finché si era trattato di ricostruire, sulla base del confronto tra *Beneficio* a stampa e *Compendio*, il testo che il Catarino aveva avuto tra le mani, eravamo andati sul sicuro. Brani del proto-*Beneficio* erano emersi, come frammenti della sinopia di un affresco. Ma già la caccia alle interpolazioni, su base puramente stilistica, ci aveva portato su un terreno molto piú scivoloso. Fummo allora tentati di passare consapevolmente dal piano della filologia a quello della fantafilologia. Il seminario era finito da un pezzo, e ci sentivamo liberi da responsabilità pedagogiche.

I motivi erano questi. Il confronto con il *Compendio* ci consentiva di ricostruire alcune parti di un testo precedente, non tutte. Persistevano nel *Beneficio* a stampa larghe zone indistinte, non confutate puntualmente dal Catarino, delle quali non potevamo stabilire la paternità. Ora, all'interno di queste zone avevamo già avvertito discontinuità sia stilistiche, sia di contenuto. Non rimaneva che battere coerentemente questa strada fino in fondo, anche se ciò significava eventualmente intrecciare acrobazie senza la rete di salvataggio offerta dal Catarino. In altre parole, non escludemmo la possibilità di ascrivere al Flaminio, su basi meramente contenutistiche, anche passi già menzionati nel *Compendio*: il che significava continuare a prendere per buona l'ipotesi di un primo intervento non meramente formale ma sostanziale da parte del Flaminio. C'eravamo ormai impegnati nella ricostituzione di un testo fisicamente inesistente – anche se, s'intende, il proto-*Beneficio* manoscritto poteva (potrà) spuntare da un momento all'altro da qualche archivio o da qualche biblioteca.

Fantafilologia, acrobazie senza rete di salvataggio: rispetto alla pratica storiografica corrente i nostri scrupoli erano piú che giustificati. Ma in altre discipline – basta pensare alla storia dell'arte – procedimenti come questi, imposti dallo stato e dal tipo della documentazione, sono usati normalmente. Fanno cioè parte della filologia, non della fantafilologia.

Non rimaneva altro che mettersi a leggere il testo per l'ennesima volta. Curioso che un'operazione tante volte ripetuta non diventasse mai meccanica. Il *Beneficio* continuava a riservarci delle sorprese. Scoprivamo sempre di averlo letto distrattamente. Forse, proprio le caratteristiche del genere letterario, in cui il *Beneficio* rientrava, smussavano l'attenzione dei lettori, anche di quelli meno disposti a farsi coinvolgere. L'unico modo di sottrarsi all'aura ipnotica emanata dal testo attraverso il gioco sapiente delle ripetizioni e allitterazioni («fede e fiducia», «e diremo... e diremo...», «la fede... questa divina fede... questa santissima fede... questa medesima fede... adunque per la fede...») era un'ostinata, diffidente lettura e rilettura. Una *ruminatio Beneficii* certo molto diversa dalla monastica *ruminatio Scripturae*[1].

Difficile a questo punto dare un resoconto esatto (come ci eravamo prefissi) delle fasi di questa rilettura senza esasperare la tendenziale illeggibilità di queste pagine. Nella realtà procedemmo a ritroso, cominciando dall'ultimo capitolo, il VI, in cui sapevamo con certezza che il Flaminio aveva messo ampiamente le mani. Solo successivamente cominciammo a riesaminare anche il IV, che fino allora avevamo attribuito tranquillamente a don Benedetto, insieme con i primi tre. Qui, invece, seguiremo l'ordine del testo: prima il IV, poi il VI capitolo.

Nella struttura del *Beneficio* la funzione del IV capitolo, imperniato sulla giustificazione e sul rapporto fede/opere nel giustificato, è centrale. Probabilmente non è un caso che le varie, e contrastanti, interpretazioni che sono state date via via del *Beneficio* abbiano tratto spunto proprio da questo capitolo. In esso troviamo infatti la parabola del bando, che rinvia a Valdés; la formulazione esplicita della teoria imputativa della giustificazione per i meriti di Cristo, che richiama Lutero e la Riforma; la descrizione delle nozze dell'anima con Cristo, che è stata ricondotta al misticismo valdesiano. È significativo che il commento del Caponetto parli, a proposito di questo capitolo, di «diseguaglianza» dovuta al «tentativo d'inquadrare la dottrina della giustificazione di Lutero e di Calvino nel

misticismo valdesiano», e di «deviazione mistica dalla dottrina di Lutero e Calvino»[2].

Ma su tutto ciò non ci eravamo soffermati nel corso del seminario, finché, durante una rilettura successiva, fummo improvvisamente colpiti dall'andamento sinuoso dell'argomentazione. Si potevano distinguere i seguenti passaggi:

1) Gli effetti della viva fede: nozze tra l'anima e Cristo, attraverso cui il cristiano diventa perfetto. Opere del cristiano (pp. 223-25).
2) Dubbio del cristiano: «che certezza potrò avere io che l'anima mia sia unita con Cristo e fatta sposa sua?» Risposta: remissione generale dei peccati. Parabola del bando (pp. 225-27).
3) Citazioni di san Paolo e di vari «dottori santi» a sostegno della tesi che solo la fede giustifica e non le opere (pp. 227-31).
4) Opere del giustificato (pp. 231-32).
5) Giustificazione per sola fede, e chiarimento sulla natura di questa fede (pp. 232-33).
6) Effetti della fede (pp. 233-34).
7) Come la fede spinga il giustificato alle opere (pp. 234-35).
8) Unione tra anima, fede e Cristo (pp. 235-36).
9) Giustificazione per la sola fede: differenza tra coloro che sostengono la tesi della giustificazione mediante la fede e le opere, e coloro che sostengono quella della giustificazione per la sola fede (pp. 236-237).
10) Opere del giustificato (pp. 237-38).
11) Conclusione: «Questi e altri simili pensieri...» (p. 238).

In un continuo andirivieni si passava dal tema delle nozze mistiche tra l'anima e Cristo a quello della giustificazione per la sola fede. Fummo tentati di considerare come parentetici i passaggi 3 e 5: in questo modo eliminavamo dal capitolo tutte le criptocitazioni calviniane e l'accenno polemico alla «fede istorica» ripreso, come segnalava il Catarino, da quel «retoricaccio» di Melantone.

Su quest'ultimo punto ci parve che il testo fornisse una prima conferma. La frase che introduceva la digressione sulla «fede istorica» – «E però niun s'inganni, quando ode dire che la fede sola senza le opere giustifica» – sembrava una goffa ripresa letterale di un'altra che seguiva piú avanti – «E, udendo dire che la fede sola giustifica, non s'inganni...» (pp. 233-34). L'ipotesi inversa appariva meno probabile, in quanto la seconda frase, a differenza della prima, era intimamente fusa nel contesto.

Ancora una volta costruivamo su fondamenta fragili: è chiaro che le due frasi potevano essere una poco elegante ripetizione di uno stesso autore, anziché la spia di un inserto tardivo di altra mano. Ma la nostra supposizione ci portò a leggere di seguito i passaggi 1 e 4. Di colpo il contrasto ci apparve nettissimo. Da un lato (1) si parlava di opere del cristiano, rese perfette dalle nozze dell'anima con Cristo; dall'altro (4), di «opere... imperfette e defettuose» del giustificato, le cui «immondizie e imperfezioni..., coperte sotto la purità e l'innocenza di Cristo», non sarebbero state «imputate». A questo punto l'individuazione delle due mani era un gioco da bambini. Da un lato, il misticismo della redenzione di don Benedetto; dall'altro, la dottrina luterana della giustificazione fatta propria dal Flaminio. Ritrovavamo la contrapposizione decisiva tra il «libero arbitrio sanato» del primo e quello «infermissimo al bene» del secondo. La collaborazione tra i due uomini era stata resa possibile dalla comune adesione alla dottrina della giustificazione per fede. Ma a questo punto le vie divergevano: per il pelagiano don Benedetto il cristiano giustificato compiva solo opere perfette; per l'agostiniano Flaminio le opere del giustificato rimanevano irrimediabilmente «defettuose». Tutto ciò spiegava le alternanze e le divergenze del capitolo. In un punto almeno la dissonanza delle due voci diveniva stridente. «Tutte le opere, che fa il cristiano, sono opere di Cristo, percioché le vuole come cose sue; e, *perché sono imperfette* et egli è perfetto e non vuol cosa imperfetta alcuna, *con la sua virtú le fa perfette*, a fine che la sua sposa stia sempre allegra e contenta e che non tema». Fin qui don Benedetto. Il Flaminio glossava: «Percioché, *quan-*

tunque le opere sue siano defettuose, sono però *grate a Dio*, per *rispetto* del suo Figliuolo, sopra il quale egli continuamente risguarda» (pp. 224-25). L'inelegante ripetizione del «percioché» introduceva una spiegazione che contraddiceva quella immediatamente precedente: le opere «imperfette» rese «perfette» rimanevano qui «defettuose» e riuscivano «grate» a Dio solo per «rispetto» dei meriti di Cristo.

Provammo allora a seguire con le forbici questa sottile ma nettissima linea discriminante. Ne uscí la ricomposizione (provvisoria e ipotetica, s'intende) di due testi: il capitolo originario di don Benedetto e gli inserti del Flaminio.

DON BENEDETTO

Tanto opera questa fede santa e viva, che colui, il quale crede che Cristo abbia tolto sopra di sé li suoi peccati, diventa simile a Cristo, e vince il peccato, la morte, il diavolo e lo inferno. E questa è la ragione che la Chiesa, cioè ciascuna anima fidele, è sposa di Cristo, e Cristo è sposo di lei. Noi sappiamo il costume del matrimonio, che di due divengono una medesima cosa, sendo due in una carne, e le facultà tutte di amendue divengono communi, onde lo sposo dice che la dote della sposa è sua, e la sposa similmente dice che la casa e tutte le ricchezze dello sposo sono sue. E cosí sono veramente; altramente non sarebbono una carne, come dice la Scrittura santa. In questo medesimo modo Dio ha sposato il suo dilettissimo Figliuolo con l'anima fidele, la qual non avendo cosa alcuna che fusse sua propria se non il peccato, il Figliuol di Dio non si è disdegnato di pigliarla per diletta sposa con la propria dote, ch'è il peccato; e, per la unione ch'è in questo santissimo matrimonio, quello che è dell'uno è ancora dell'altro. Cristo dice adunque: – La dote dell'anima, sposa mia cara, cioè i suoi peccati, le transgressioni della Legge, l'ira di Dio contro di lei, l'audacia del diavolo contro a lei, lo carcere dell'inferno e tutti gli altri suoi mali sono devenuti in poter mio e sono in mia propria facultà, e a me sta a negoziare di essa come piú mi piace, e perciò voglio gettarla nel fuoco della mia croce e annichilarla –.

FLAMINIO

Vedendo adunque Dio il suo Figliuolo tutto imbrattato de' peccati della sua sposa, lo flagellò uccidendolo sopra al legno della croce; ma, perché era suo dilettissimo e ubbidientissimo Figliuolo, lo suscitò da morte a vita, dandogli ogni podestà in cielo e in terra e collocandolo alla destra sua.

DON BENEDETTO

La sposa similmente dice con grandissima allegrezza: – Gli reami e gli imperi del mio diletto sposo sono miei, io son regina e imperatrice del cielo e della terra, le ricchezze del mio marito, cioè la sua santità, la sua innocenza, la sua giustizia, la sua divinità con tutte le sue virtú e potenze sono mie facultà; e perciò son santa, innocente, giusta e divina; alcuna macula non è in me; son formosa e bella, percioché il mio dilettissimo sposo non è maculato, ma formoso e bello, e, sendo tutto mio, per conseguente tutte le sue cose sono mie, e, perché quelle sono sante e pure, io divento santa e pura –. Cominciando adunque dalla innocentissima natività, egli ha con quella santificato la natività imbrattata della sposa sua, concetta in peccato. La puerizia e gioventú innocente dello sposo ha giustificato la vita puerile e giovenile e l'operazioni imperfette della sua amata sposa, percioché tanto è l'amore e l'unione, che ha l'anima del vero cristiano con il suo sposo Cristo, che l'opere di amendue sono communi ad amendue. Onde, quando si dice: «Cristo ha digiunato, Cristo ha orato ed è stato esaudito dal suo Padre, ha suscitato i morti, liberato gli uomini dalli demòni, sanati gli infermi, è morto, resuscitato, asceso in cielo»; medesimamente si dice che 'l cristiano ha fatto queste medesime opere, perché le opere di Cristo sono opere del cristiano: per lui l'ha fatte tutte. Veramente si può dire che il cristiano è stato fisso in croce, è sepolto, è resuscitato, è asceso in cielo, è fatto figliuolo di Dio, è fatto partecipe della divina natura. Dall'altro lato tutte le opere, che fa il cristiano, sono opere di Cristo, percioché le vuole come cose sue; e, perché sono imperfette et egli è perfetto e non vuol cosa imperfetta alcuna, con la sua virtú le fa perfette, a fine che la sua sposa stia sempre allegra e contenta e che non tema.

FLAMINIO

Percioché, quantunque le opere sue siano defettuose, sono però grate a Dio, per rispetto del suo Figliuolo, sopra il quale egli continuamente risguarda.

DON BENEDETTO

Oh immensa bontà di Dio! Quanta obligazione ha il cristiano a Dio! Non è amore umano tanto grande, che si possa comparare all'amor di Dio, sposo diletto dell'anima di ogni fidel cristiano. Onde san Paulo dice che Cristo amò la Chiesa, cioè ciascuna anima diletta sua sposa, e si offerse per quella alla morte della croce, per santificarla, purificandola col lavacro dell'acqua per la parola, per congiungerla a se stesso: gloriosa chiesa, che non avesse macchia, né crespa alcuna, né cosa alcuna simile, ma fosse santa e irreprensibile, cioè simile a se stesso in santità e innocenza, e vera e legittima figliuola di Dio. Il quale cosí amò il mondo, come dice Cristo, che diede l'unigenito suo Figliolo, affine che ciascuno, che crede in lui, non perisca, ma abbia vita eterna. Perché Dio non mandò il suo Figliuol nel mondo, perché lo giudichi, ma perché si salvi il mondo per lui: colui, che crede in lui, non è giudicato. Alcuno mi potrebbe dire: – In che maniera si fa l'unione di questo matrimonio divino? come si fa questa copula dell'anima sposa col suo sposo Cristo? che certezza potrò avere io che l'anima mia sia unita con Cristo e fatta sposa sua? come potrò securamente gloriarmi delle ricchezze sue, come di sopra ha fatto la sposa? Facil cosa è a me credere che gli altri ricevano questo onore e gloria; ma che io sia uno di quei, ai quali Dio doni tante grazie, non mel posso persuadere: io conosco la mia miseria e imperfezione. – Dilettissimo fratello, ti rispondo che la tua certezza consiste nella vera e viva fede, con la quale, come dice san Pietro, Dio purifica i cuori. Questa fede consiste in dar credito all'Evangelio, cioè alla felice nova che è stata publicata da parte di Dio per tutto il mondo, cioè che Dio ha usato il rigore della sua giustizia contro a Cristo, castigando in lui tutti i peccati nostri. Chiunque accetta questa buona nova e la crede veramente, ha la vera fede, e gode la remissione de' peccati, ed è riconciliato con Dio, e di figliuolo d'ira diventa figliuol di grazia, e ricupera la imagine di Dio,

entra nel regno di Dio, e si fa tempio di Dio, il qual sposa l'anima col suo unigenito Figliuolo per mezzo di questa fede, la quale è opera di Dio e dono di Dio, come piú volte dice san Paolo.

FLAMINIO

E Dio la dona a quelli, i quali esso chiama a sé per giustificarli e glorificarli e dar loro vita eterna, come Cristo testifica, dicendo: «Questa è la volontà di Colui che mi ha mandato, che ciascuno, che vede il Figliuolo e crede in lui, abbia vita eterna, e io il suscitarò ne l'ultimo giorno». Similmente dice: «Sí come Moisè esaltò il serpente nel deserto, cosí bisogna che sia esaltato il Figliuol dell'uomo, accioché niuno, che crede in lui, perisca, ma abbia vita eterna». E a Marta disse: «Colui, che crede in me, ancora se sarà morto viverà; ciascuno, che vive e crede in me, non morirà in eterno». E alle turbe dei Giudei disse: «Io venni luce nel mondo, accioché ciascuno, che crede in me, non rimanga nelle tenebre». E san Gioan nella sua epistola dice: «E in questo apparí la carità di Dio verso noi, perché Dio è carità, e mandò l'unigenito suo Figliuolo nel mondo, accioché noi viviamo per lui. In questo è la carità: non perché noi amassimo Dio, ma perché esso amò noi, e mandò il suo Figliuolo propiziazione per li peccati nostri». Oltre a ciò, lo mandò a distruggere gli nemici nostri, e a questo fine lo fece partecipare della carne e del sangue nostro, come dice san Paulo, acioché per la morte distruggesse colui che aveva lo imperio della morte, cioè il diavolo, e liberasse tutti quelli i quali, per la paura della morte, in tutta la vita loro erano soggietti alla servitú.

DON BENEDETTO

Avendo noi

FLAMINIO

adunque

DON BENEDETTO

la testimonianza della Scrittura santa di quelle promesse

FLAMINIO

delle quali di sopra si è ragionato, e di molte altre che

sono in diversi luochi di essa sparse, non potemo dubitare che cosí non sia; e,

DON BENEDETTO

parlando la Scrittura generalmente, niun deve dubitare

FLAMINIO

che a lui non appartenga

DON BENEDETTO

quello che essa dice. Il che accioché meglio s'intenda, consistendo in ciò tutto il misterio della fede, poniamo un caso: che un re buono e santo faccia pubblicare un bando, che tutti i ribelli securamente ritornino nel suo regno, percioché egli per i meriti di un loro consanguineo ha perdonato a tutti. Certamente niuno delli ribelli doverebbe dubitar di non aver impetrato veramente il perdono della sua ribellione, ma dovrebbe securamente ritornare a casa sua per vivere sotto all'ombra di quel santo re; e, se non vi ritornasse, ne porterebbe la pena, percioché per la incredulità sua morirebbe in esilio e disgrazia del suo re. Questo santo re è il Signor del cielo e della terra, il quale, per la ubbidienza e merito di Cristo, nostro consanguineo, ci ha perdonato tutte le nostre ribellioni, e, com'abbiamo detto di sopra, ha fatto fare un bando per tutto il mondo, che securamente tutti ritorniamo al regno suo. Chiunque adunque crede a questo bando, ritorna al regno di Dio, dal qual fummo scacciati per la colpa de' nostri primi parenti, et è governato felicemente dallo Spirito di Dio. Chi non dà fede a questo bando non gode di questo perdono generale; ma per la sua incredulità rimane in esilio sotto alla tirannide del diavolo, e vive e more in estrema miseria, vivendo e morendo in disgrazia del Re del cielo e della terra; e meritatamente, percioché non possiamo far maggiore offesa a Dio che farlo bugiardo e ingannatore, il che facciamo non dando fede alle promesse sue. Oh quanto è grave questo peccato della incredulità, la quale, quanto è in sé, priva Dio della sua gloria e della sua perfezione, oltra al danno della propria dannazione e del continuo cruciato della mente, che sente in questa vita la misera conscienza. Ma all'opposito colui che si accosta a Dio con vero cuore nella certezza

della fede, credendo alle promesse di lui senza una minima suspizione, tenendo per certo che tutto quello, che Dio promette, conseguirà; costui, dico, dà gloria a Dio, costui vive in continua pace e in continua allegrezza, lodando e ringraziando sempre Dio, che l'ha eletto alla gloria della vita eterna, avendo il pegno certissimo, cioè il Figliuolo di esso Dio, per sposo suo dilettissimo, il sangue del quale gli ha inebriato il cuore. E questa santissima fede genera una viva speranza e una constante fiducia della misericordia di Dio verso di noi, vivendo e operando nel cuore, per la qual noi del tutto ci reposiamo in Dio, lasciando a lui la cura di noi, in modo che, sendo securi della benivolenza di Dio, non abbiamo paura né del diavolo, né dei suoi ministri, né della morte. E questa tanto ferma e animosa fiducia della misericordia di Dio dilata il core, lo incita e con alcuni dolcissimi affetti lo indrizza verso Dio e l'empie di ardentissima carità. Perciò san Paulo ci esorta che andiamo con fiducia al trono della grazia e ci conforta a non gettar via la nostra fiducia, la quale ha grande retribuzione di premio. Questa santa fiducia è generata nel cuore dallo Spirito santo, che ci è communicato per la fede, né mai è vacua dell'amor divino; e di qui procede che da questa viva efficacia siamo incitati al bene operare, e tanta potenza e tanta inclinazione a ciò conseguiamo, che siamo paratissimi a fare e tolerare ogni cosa intolerabile per amor e gloria del nostro benignissimo padre Dio, il quale per Cristo ci ha arricchiti di cosí abondante grazia e benevolenza, e fattici di nemici carissimi figliuoli. Questa vera fede non è donata da Dio cosí tosto all'uomo, ch'egli è spinto da un violento amore alle buone opere e a rendere frutti dolcissimi a Dio e al prossimo, come ottimo albero: sí come è impossibile accendere un fascio di legna, ch'egli non mandi fuori la luce.

FLAMINIO

Questa è quella santa fede, senza la quale è impossibile che alcuno possa piacer a Dio, e per la quale tutti i santi del vecchio e novo Testamento si sono salvati, come testifica san Paulo di Abraamo, del quale la Scrittura dice: «Abraamo credette a Dio e gli fu imputato a giustizia». E perciò dice puoco innanti: «Crediamo adunque l'uomo giustificarsi per la fede senza le opere

della Legge». E altrove dice: «Cosí adunque in questo tempo si sono salvate le reliquie secondo la elezione della grazia, e, se per la grazia sono salvate, adunque non per le opere, perché la grazia non sarebbe grazia». E alli Galati dice esser cosa manifesta che per la Legge nessuno si giustifica appresso a Dio, percioché 'l giusto per la fede vive, e la Legge non consiste nella fede; ma chi osserverà quelle cose, che essa comanda, viverà per detta osservazione. E di sopra dice che l'uomo non si può giustificare per le opere della Legge, ma solamente per la fede di Iesú Cristo. E puoco da poi dice che, se l'uomo si può giustificare per la Legge, Cristo indarno è morto. E agli Romani, comparando la giustizia della Legge con la giustizia dell'Evangelio, dice che quella consiste nell'operare, e questa consiste nel credere, perché, se tu confesserai con la bocca tua il signor Iesú Cristo e crederai nel tuo cuore che Dio lo ha suscitato da morte, tu sarai salvo, perché col cuore si crede alla giustizia e con la bocca si confessa alla salute. Ecco come chiaramente san Paulo dimostra che la fede senza alcuno aiuto delle opere fa l'uomo giusto. Né solamente san Paulo, ma gli dottori santi, che vennero dietro a lui, hanno confirmata e approvata questa santissima verità della giustificazione per la fede, tra' quali è principale santo Agostino: e nel libro *Della fede e delle opere*, e in quello *Dello spirito e lettera*, e in quello delle *Ottantatré questioni*, e in quello ch'egli scrive a papa Bonifacio, e nel *Trattato del salmo 31*, e in molti altri luoghi difende questa sentenza, mostrando che per la fede siamo giustificati senza aiuto delle buone opere, conciosiacosaché esse non sono cagione, ma effetto della giustificazione, e mostra che le parole di santo Giacomo, sanamente intese, non sono contrarie a questa sentenza. La quale ancora difende Origene nel quarto libro *Sopra la Epistola ai Romani*, affirmando che san Paulo voglia che la fede sola sia bastante alla giustificazione, di modo che l'uomo solamente per lo creder diventa giusto, tutto che non abbia fatto alcuna opera, conciosiacosaché il ladrone fusse giustificato senza le opere della Legge: percioché 'l Signor non ricercò quello che per lo adietro avesse operato, né aspettò che operasse alcuna cosa da poi che ebbe creduto; ma, avendolo giustificato per la confessione so-

la, l'accettò per compagno, dovendo entrare in paradiso. Et eziandio quella femina, cosí celebrata nell'Evangelio di san Luca, ai piedi di Iesú Cristo udí: «Li tuoi peccati ti sono rimessi». E puoco da poi: «La tua fede t'ha salvata, va' in pace». Poi soggiunge Origene: «In molti luoghi dell'Evangelio si vede che 'l Signor parlò di modo, che mostrava che la fede è cagione della salute del credente». Adunque l'uomo è giustificato per la fede, al quale niente giovano le opere della Legge. All'incontro, dove non è la fede, la qual giustifica il credente, quantunque l'uomo abbia le opere che comanda la Legge, nondimeno, perché esse non sono edificate sopra al fondamento della fede, benché in vista siano buone, non possono giustificare colui che le fa, mancandoli la fede, ch'è il segnacolo di quelli che sono giustificati da Dio. E chi sarà colui che si possa gloriare della sua giustizia, udendo dire a Dio per il profeta: «Ogni nostra giustizia è come un panno de una femina menstruata?» Adunque è solamente giusta la gloriazione nella fede della croce di Cristo. San Basilio nella omilia *Della umiltà* espressamente vuole che il cristiano si tenga giusto solamente per la fede in Cristo. Le parole sue sono queste: «Dice l'apostolo: "Chi si gloria si glorii nel Signore"». Dicendo che Cristo è stato fatto da Dio a noi sapienza, giustizia e santificazione e redenzione, accioché, sí come è scritto, chi si gloria si glorii nel Signore. Percioché questa è la perfetta e intiera gloriazione in Dio, quando l'uomo non si inalza per la propria giustizia, ma conosce che li manca la vera giustizia e che per la fede sola in Cristo è giustificato. E Paulo si gloria di disprezzare la sua giustizia e di cercare per la fede in Cristo la giustizia, che viene da Dio. Santo Ilario, *Sopra san Matteo*, nel canone nono dice queste parole: «I scribi si perturbano che 'l peccato sia rimesso da un uomo, percioché consideravano Iesú Cristo solamente come uomo e ch'egli avea rimesso quello che la Legge remettere non poteva, percioché la fede sola giustifica». Santo Ambrosio, isponendo quelle parole di san Paulo: «A colui, che crede in quello che giustifica l'impio, gli è imputata la fede sua a giustizia» secondo il proposito della grazia di Dio, come ancora dice David: «La beatitudine de l'uomo, al quale Dio imputa la giustizia senza le opere»; santo Ambrosio,

dico, scrive cosí sopra queste parole: «San Paulo dice che a colui che crede in Cristo, cioè al gentile, è riputata la fede sua a giustizia, sí come ad Abraamo. In che maniera adunque i Giudei per le opere della Legge pensavano giustificarsi nella giustificazione di Abraamo, vedendo che Abraamo non fu giustificato per le opere della Legge, ma solo per la fede? Adunque la Legge non è necessaria, conciosiacosaché l'empio per la fede sola è giustificato presso a Dio, secondo il proposito della grazia di Dio. Cosí dice essere stato determinato da Dio che, cessando la Legge, l'ingiusto per la salute sua dimanda solamente la fede della grazia di Dio, come dice ancora David. Lo apostolo conferma quello che ha detto con lo esempio del profeta: "la beatitudine dell'uomo, al quale Dio imputa la giustizia senza le opere". Intende David che coloro sono beati, delli quali Dio ha determinato che, senza fatica e senza alcuna osservazione, per la fede sola, siano giustificati presso a Dio. Adunque egli predica la beatitudine del tempo nel quale è nato Cristo, sí come dice esso Signore: "Molti giusti e profeti desiderarono di vedere le cose che voi vedete e udir le cose che voi udite, e non le udirno"». Il medesimo Ambrosio, esponendo il primo capitolo della prima alli Corinzi, dice apertissimamente che chiunque crede in Cristo è giustificato senza opere e senza merito alcuno, ricevendo per la fede sola la remissione de' peccati. Questo stesso afferma in una epistola ad Ireneo con queste parole: «Niuno si glorii delle opere, perché niuno è giustificato per le sue opere; ma chi è giusto ha la giustizia in dono, perché è giustificato per Cristo. Adunque la fede è quella che libera per lo sangue di Cristo, perché colui è beato, al quale il peccato è rimesso e donato il perdono». E san Bernardo, *Sopra la Cantica*, nel sermone LXXVII, conferma il medesimo, affermando che i meriti nostri non hanno parte alcuna nella giustificazione, la quale si dee tutta attribuire alla grazia, la qual ci fa giusti *gratis*, e in questo modo ci libera dalla servitú del peccato; e soggionge che Cristo sposa l'anima e seco la unisce per la fede, non intervenendo alcun merito delle opere nostre. Ma per non esser molto lungo, farò fine alle allegazioni, quando prima averò detto una bellissima sentenza di sant'Ambrosio. Nel libro che si intitola *Di*

Iacob e della vita beata dice questo santo uomo che, sí come Iacob, non avendo per se stesso meritato la prima genitura, si occultò sotto l'abito del fratello e si ornò della veste di lui, la qual mandava un suavissimo odore, e in questo modo s'appresentò al padre per ricevere con sua utilità la benedizione sotto l'altrui persona; cosí è necessario che noi ci vestiamo de la giustizia di Cristo per la fede, e ci occultiamo sotto la preziosa purità del nostro fratello primogenito, se vogliamo essere ricevuti per giusti nel conspetto di Dio. E certamente questo è il vero, percioché, se noi compariremo innanzi a Dio non vestiti della giustizia di Cristo, senza dubbio alcuno saremo giudicati tutti ingiusti e degni di ogni supplicio. Ma se, all'incontro, Dio ci vedrà ornati della giustizia di Cristo, senza dubbio ci accetterà per giusti e santi e degni della vita eterna. E certamente è grande temerità quella di coloro, che pretendono di pervenire alla giustificazione per la osservanza degli comandamenti di Dio, i quali tutti si comprendono nell'amar Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze, e il prossimo come sé medesimo. Chi sarà dunque cosí arrogante e mentecatto, che ardisca darsi a credere di osservare intieramente questi due precetti? e che non veda che la Legge di Dio, richiedendo dall'uomo una perfetta dilezione, condanna ogni imperfezione? Consideri adunque ognuno le sue operazioni, le quali in parte gli paiano buone, e troverà ch'esse piú tosto si debbono chiamare transgressioni della Legge santa, conciosiacosaché sono operazioni impure e imperfette. Di qui risonano quelle voci di David: «Non intrare in giudicio col servo tuo, perché niun vivente sarà giustificato nel conspetto tuo». E Salomone dice: «Chi può dire: – Il cuor mio è mondo?» E Iob esclama: «Che cosa è l'uomo, perché egli sia immaculato, e apparisca giusto il nasciuto della femina? Ecco che fra i santi suoi niuno è immutabile, e i cieli non sono mondi nel conspetto suo. Quanto piú è abominabile e inutile l'uomo, il quale bee, come l'acqua, la iniquità!» E san Giovanni dice: «Se noi diremo di esser senza peccato, ci inganniamo». E il Signor insegnò che dicessimo ogni volta che oravamo: «Dimetti a noi i debiti nostri». Di qui si può raccogliere la stultizia di coloro che fanno mercatanzia delle loro opere, presumendo

con esse di poter salvare non pur sé medesimi, ma eziandio il prossimo, come se il Signor non dicesse: «Quando averete fatte tutte le cose che vi sono state comandate, dite: – Noi siamo servi inutili. Quello, che eravamo obbligati a fare, abbiamo fatto». Ecco che, quantunque osservassimo perfettamente la Legge di Dio, ci doveremo giudicare e chiamare servi inutili. Ora, essendo tutti li uomini lontanissimi da questa perfetta osservazione, ardirà alcuno di gloriarsi di avere aggiunto tanto cumolo di meriti alla giusta misura, che n'abbia da donare agli altri? Ma ritornando al nostro proposito, consideri il peccatore arrogante, il quale, facendo alcune opere nel conspetto del mondo laudevoli, pretende di giustificarsi a conspetto di Dio; consideri, dico, che tutte le opere, che vengono da impuro cuore e immondo, sono anco esse immonde e impure, e per conseguente non possono esser né grate a Dio, né efficaci a giustificare. Bisogna adunque prima purificare il cuore, se vogliamo che le nostre opere piacciano a Dio; e la purificazione consiste nella fede, come affirma lo Spirito santo per bocca di san Pietro. Non bisogna adunque dire che l'uomo ingiusto e peccatore per le opere sue diventa giusto e buono e grato a Dio; ma bisogna dire che la fede purifica li nostri cuori da tutti peccati, ci fa buoni e giusti e grati a Dio. E per conseguente fa che le nostre opere, quantunque imperfette e defettuose, piacciano a Sua Maiestà, perché, essendo noi per la fede diventati figliuoli di Dio, Egli considera le nostre opere come padre misericordioso e non come severo giudice, avendo compassione alla nostra fragilità e considerandoci come membro del suo primogenito Figliuolo, la cui giustizia e perfezione sopplisce alle nostre immondizie e imperfezioni, le quali, stando coperte sotto la purità e l'innocenza di Cristo, non ci sono imputate, né vengono al giudicio di Dio. Di qui avviene che le nostre opere procedenti dalla vera fede, quantunque siano per se stesse impure e imperfette, tuttavia saranno lodate e approvate da Cristo nel giudicio universale, in quanto saranno frutto e testimonio della nostra fede, per la quale ci salviamo. Perché, avendo noi amato li fratelli di Cristo, dimostraremo chiaramente che noi ancora siamo stati fideli e fratelli di Cristo, e per la fede saremo introdotti nella perfetta possessio-

ne del regno eterno, che ci ha apparecchiato il nostro Dio insino dalla creazione del mondo, non già per i nostri meriti, ma per la sua misericordia, per la qual ci ha eletti e chiamati alla grazia dell'Evangelio, e ci ha giustificati per glorificarci in sempiterno col suo unigenito Figliuolo Iesú Cristo signor nostro, e nostra santificazione, e nostra giustizia, ma non già di quelli, che non vogliono confessare ch'ella sia bastante per se stessa a far l'uomo giusto e grato a Dio, il quale per la sua paterna benevolenza ci offerisce e dona Cristo con la sua giustizia senz'alcuno merito delle nostre opere. E che cosa può operare l'uomo, che meriti un tanto dono e tesoro quanto è Cristo? Questo tesoro si dà solamente per grazia e favore e misericordia di Dio, e la fede sola è quella che riceve cotal dono, e ci fa godere della remissione de' peccati. E perciò, quando san Paulo e gli dottori dicono che la fede sola giustifica senza le opere, intendono ch'ella sola ci fa godere del perdono generale e ci fa ricever Cristo, il quale, come dice san Paulo, abita nei cuori per fede; il quale ha superato i terrori delle conscienze, satisfatto alla giustizia divina per gli peccati nostri, estinto l'ira di Dio contro a noi e il fuoco dell'inferno, nel qual ci precipitava la nostra depravazione naturale e acquisita, e ha distrutti i diavoli con tutta la loro potestà e tirannia. Le quali cose tutte le opere, che possono far tutti li uomini insieme, non potranno conseguire né fare. Questa gloria, questa potenza è riservata solo al Figliuolo di Dio, cioè Cristo benedetto, il quale è potentissimo sopra tutte le potenze del cielo, della terra e dello inferno, e dona sé con tutti i suoi meriti a quelli che, disperando di se stessi, pongono tutta la loro speranza di salvarsi in lui e nelli meriti di lui. E però niun s'inganni, quando ode dire che la fede sola senza le opere giustifica, stimando egli, come fanno i falsi cristiani, quali tirano ogni cosa al vivere carnale, che la vera fede consista nel credere alla istoria di Iesú Cristo nella maniera che si crede a quella di Cesare e di Alessandro. Questo modo di credere è una fede istorica, fondata in mera relazione di uomini e di scritture e impressa leggiermente nell'animo per una certa usanza; et è simile alla fede de' Turchi, i quali per queste medesime cagioni credono alle favole dell'Alcorano. Questa cosí fatta fede è una imagi-

nazione umana, che non innova niente il cuor dell'uomo, né lo riscalda dell'amor divino, non seguendo alcuna buona opera della fede, né nuova vita; e perciò dicono falsamente, contro alla Scrittura santa e ai santi dottori della Chiesa santa, che la fede sola non giustifica, ma che ci bisognano le opere. Alli quali rispondo che questa istorica e vanissima fede con le opere, che gli sono aggiunte, non pur non giustifica, ma precipita nel profundo dell'inferno le persone, come quelle che non hanno olio nelli vasi loro, cioè viva fede nei cuori. La fede, che giustifica, è una opera di Dio in noi, per la qual il nostro uomo vecchio è crocifisso, e noi tutti, transformati in Cristo, diventiamo nuova creatura e figliuoli carissimi di Dio.

DON BENEDETTO

Questa divina fede è quella che ci inserisce nella morte e nella resurrezione di Cristo, e per conseguente ci mortifica la carne con gli affetti e con le concupiscenze, perché, conoscendoci noi, per la efficacia della fede, morti con Cristo, ci risolviamo con noi medesimi e col mondo, e intendiamo che alli morti con Cristo appartiene di mortificare i loro membri terrestri, cioè gli affetti viziosi dell'animo e gli appetiti della carne; e, conoscendoci resuscitati con Cristo, attendiamo a vivere una vita spirituale e santa, e simile a quella che viveremo in cielo, dopo l'ultima resurrezione. Questa santissima fede, facendoci godere del perdon generale che publica lo Evangelio, e ci introduce nel regno di Dio, e ci pacifica le conscienze e mantiene in una perpetua allegrezza spirituale e santa. Questa medesima fede ci unisce con Dio e fa che egli abita nei cuori nostri e veste l'anima nostra di se stesso, e per conseguente lo spirito suo ci muove a quelle medesime cose, alle quali moveva Cristo, mentre ch'egli conversava con gli uomini, dico all'umiltà, alla mansuetudine, alla ubbidienza di Dio, alla carità, alle altre perfezioni, per le quali recuperiamo l'imagine di Dio. Adunque meritamente Cristo attribuisce la beatitudine a questa fede inspirata,

FLAMINIO

la qual beatitudine non può star senza le buone opere e la santità. E come può esser vero che 'l cristiano

non sia santo, se per la fede Cristo diventa sua santificazione? Adunque per la fede siamo giusti e santi, e perciò quasi sempre san Paulo chiama santi quelli che noi chiamiamo cristiani, i quali, se non hanno lo spirito di Cristo, non sono di Cristo, e conseguentemente non sono cristiani; e, se hanno lo spirito di Cristo, che regge e governa, non dovemo dubitare che essi, quantunque conoscano di essere giustificati per la fede sola, diventino pigri nelle buone opere. Perché lo spirito di Cristo è spirito di carità, e la carità non può essere oziosa, né può cessare dalle buone opere; anzi, se vogliamo dire il vero, l'uomo non può mai far buone opere, se prima non si conosce giustificato per la fede. Per innanzi fa le opere piú per giustificarsi che per amore di Dio e gloria di Dio, e cosí le imbratta dello amore proprio e di proprio interesse; là dove colui, che si conosce giustificato per li meriti e per la giustizia di Cristo, la quale fa sua per la fede, opera solamente per amore e gloria di Dio e di Cristo, e non per amore proprio, né per giustificazione di se stesso. Di qui avviene che 'l vero cristiano, cioè colui che si tiene giusto per la giustizia di Cristo, non domanda se le buone opere sono di precetto o no, ma, commosso e incitato da una violenza di amor divino, s'offerisce prontissimo alle opere sante e cristiane, né mai cessa dal bene operare. E chi per la sua fede non sente i mirabili effetti, ch'abbiamo detto che fa nel cristiano la fede inspirata, conosca che non ha ancora la fede cristiana, e faccia instanza con la orazione a Dio che gli la dia, dicendo: – Signore, aiuta la mia incredulità! – E, udendo dire che la fede sola giustifica, non s'inganni, dicendo: – Che bisogno è che io mi affatichi nelle buone opere? Basta la fede a mandarmi in paradiso –. Al quale io respondo che la fede sola manda in paradiso, ma che avvertisca che gli demòni ancora credono e tremono, come dice san Giacomo. Oh! andrai tu insieme con essi in paradiso? Da questa falsa tua conclusione tu puoi, fratello, conoscere in quanto errore tu sii; tu pensi di aver la fede che giustifica, e non l'hai. Tu dici: – Io sono ricco e arricchito, e non ho bisogno di cosa alcuna –. E non sai che sei misero e miserabile e povero e cieco e nudo. Io ti persuado a comprare da Dio oro affocato di fuoco, cioè la vera fede affocata di buone opere,

accioché tu divenghi ricco e ti vesti di vestimenti bianchi, cioè della innocenza di Cristo, accioché non appara la vergogna della tua nudità, cioè la bruttura delli tuoi peccati. Adunque la fede, che giustifica, è come una fiamma di fuoco, la qual non può se non risplendere; e, come è vero che la fiamma sola abbruscia il legno senza l'aiuto della luce, e nondimeno la fiamma non può esser senza luce, cosí è vero che la fede sola estingue e abbruscia i peccati senza lo aiuto delle opere. E nondimeno questa fede non può esser senza le buone opere; perché, sí come, vedendo noi una fiamma di fuoco che non luce, conosciamo quella esser dipinta e vana, e cosí, non vedendo noi in alcuno la luce delle buone opere, è segno che quel tale non ha la vera fede inspirata, la qual Dio dona alli suoi eletti per giustificarli e glorificarli. E tengo per fermo che san Giacomo intese questo, quando dicea: «Mostrami la tua fede dalle opere tue, e io ti mostrerò dalle opere mie la fede mia»; intendendo che colui, il quale attende all'ambizione e piaceri del mondo, quantunque dica di credere, non crede, poiché non mostra in sé gli effetti della fede.

DON BENEDETTO

Possiamo ancora assimigliare questa santissima fede, che giustifica, alla divinità ch'era in Iesú Cristo, il qual, essendo vero uomo, ma senza peccato, operava cose stupende, sanando gl'infermi, illuminando i ciechi, caminando sopra all'acque e suscitando i morti. Ma queste opere miracolose non erano cagione che Cristo fosse Dio. Innanzi che operasse alcuna di queste cose egli era Dio e Figliuolo legittimo e unigenito di Dio, e non gli era necessario, per esser Dio, operare cotali miracoli; ma perché egli era Dio, gli operava: onde questi miracoli non facevano che Cristo fosse Dio, ma dimostravano che egli era vero Dio. Cosí la vera fede viva è una divinità nell'anima del cristiano, il qual opera mirabilmente né mai si truova stanco dalle buone opere. Ma queste opere non sono cagione che 'l cristiano sia cristiano, cioè giusto, buono, santo, gratissimo a Dio. E a lui non era necessario, per diventar tale, far cotali opere; ma egli, perché è cristiano per la fede, come Cristo uomo, per la divi-

nità, era Dio, fa tutte quelle buone operazioni; onde queste buone operazioni non fanno che 'l cristiano sia giusto e buono, ma dimostrano che egli è buono e giusto. Adunque, sí come la divinità di Cristo era cagione di suoi miracoli, cosí la fede, operando per dilezione, è cagione delle buone opere del cristiano. E, sí come si diceva di Cristo: – Egli ha fatto quello e quest'altro miracolo –; e tali miracoli, oltra che glorificavano Dio, furono ancora di grandissimo onore a Cristo com'uomo, il quale, essendo ubbidiente insino alla morte, fu da Dio premiato nella resurrezione, essendogli dato ogni podestà in cielo e in terra, la quale innanzi, come uomo, non aveva, e questo meritò per la unione che ha il Verbo divino con l'umanità di Cristo: cosí fa la fede nel cristiano, la qual, per la unione che ha con l'anima, quello, che è dell'uno, e' s'attribuisce all'altro; onde talora la Scrittura santa promette al cristiano la vita eterna per le buone opere sue, percioché le buone opere sono frutti e testimonio della fede viva, e procedono da lei come la luce dalla fiamma del fuoco, come abbiamo già detto di sopra. E questa santissima fede abbraccia Cristo e lo unisce con l'anima; e tutt'e tre, cioè la fede, Cristo e l'anima, diventano una cosa istessa, di modo che quello che merita Cristo, l'anima medesimamente il merita, e però dice santo Agostino che Dio corona in noi i doni suoi. Di questa unione dell'anima con Cristo per la fede rende testimonianza il medesimo Cristo in san Gioanni, facendo orazione al Padre per i suoi apostoli, e per quelli che doveano credere in lui per le parole loro: «Non priego – dice – solamente per essi, ma ancora per quelli che crederanno in me per lo parlar loro, accioché tutti siano una cosa, come tu Padre in me e io in te, accioché essi ancora in noi siano una cosa, e il mondo creda che tu mi abbi mandato; e io la gloria, che tu mi desti, ho data loro, affine che siano una cosa, come noi siamo una cosa». Adunque, credendo al parlare degli apostoli, i quali predicavano Cristo morto per gli peccati nostri e resuscitato per la giustificazione nostra, diventiamo una cosa con Cristo, il quale, essendo una cosa sola con Dio, siamo ancora per Cristo una cosa sola con Dio. Oh gloria stupenda del cristiano, al qual per la fede è conceduto

di posseder quelle ineffabili cose, le quali desiderano gli angeli di vedere!

FLAMINIO

Da questi ragionamenti si può chiaramente conoscer la differenza, ch'è tra noi e quelli che defendono la giustificazione della fede e delle opere: in questo siamo conformi, che noi ancora stabiliamo le opere, affermando che la fede, che giustifica, non può essere senza buone opere; e diciamo che gli giustificati per la fede sono quelli, che fanno le opere che veramente si possono chiamare buone. In questo siamo differenti, che noi diciamo che la fede senza lo aiuto delle opere giustifica; e la ragione è in pronto, perché noi per la fede ci vestiamo di Cristo, facendo nostra la giustizia e santità sua, et essendo vero che per la fede ci è donato la giustizia di Cristo, non possiamo esser tanto ingrati, ciechi e impii, che crediamo che ella, senza le nostre opere, non sia bastante a farci grati e giusti nel conspetto di Dio, e diciamo con lo apostolo: «S'el sangue dei tori e degli becchi, e la cenere della giuvenca sparta gli maculati santificava quanto alla purificazione della carne, quanto piú il sangue di Cristo, il qual per lo spirito eterno ha offerto se stesso immaculato a Dio, purgherà la conscienza nostra dalle opere morte per servire a Dio vivente?» Ora giudichi il pio cristiano qual di queste due opinioni sia piú vera, piú santa e piú degna di essere predicata: o la nostra, che illustra il beneficio di Cristo e abbassa l'arroganza umana, che vuole esaltar le sue opere contra la gloria di Cristo; o l'altra, la quale, dicendo che la fede per se stessa non giustifica, oscura la gloria e il beneficio di Cristo e inalza la superbia umana, la quale non può patire di essere giustificata *gratis* per Iesú Cristo signor nostro. Oh mi diranno: – È pur grande incitamento alle buone opere il dire che l'uomo per esse si fa giusto appresso a Dio –. Rispondo che ancora noi confessiamo che le buone opere sono grate a Dio e ch'egli per mera sua liberalità le remunera in paradiso; ma diciamo che quelle sono veramente buone opere, come dice ancora sant'Agostino, le quali sono fatte da li giustificati per la fede; perché, se l'albero non è buono, non può far frutti buoni. Oltre che i giustificati per la fede, conoscendosi giusti per la giustizia

di Dio, eseguita in Cristo, non fanno mercatanzia con Dio delle buone opere, pretendendo con esse di comprar da lui la giustificazione; ma, infiammati dello amore di Dio e disiderosi di glorificare Cristo, il qual gli ha giustificati, donandogli tutti i suoi meriti e tutte le sue ricchezze, attendono con ogni studio a fare la volontà di Dio, e combattono virilmente contro allo amor proprio e contro al mondo e al diavolo. E, quando cadono per fragilità della carne, risurgono tanto piú disiosi di bene operare e tanto piú inamorati del suo Dio, considerando che li peccati non gli sono imputati da lui per la loro incorporazione in Cristo, il quale ha sodisfatto per tutti i membri suoi sul legno della croce e sempre intercede per essi appresso al Padre eterno, il qual, per amor del suo unigenito Figliuolo, gli risguarda sempre con volto placidissimo, e li regge e difende come carissimi figliuoli, e alla fine gli donerà la eredità del mondo, facendoli conformi alla gloriosa imagine di Cristo. Questi incitamenti amorosi sono quelli che movono i veri cristiani alle buone opere, i quali, considerando che sono diventati per la fede figliuoli di Dio e partecipi della natura divina, sono incitati dallo Spirito santo, che abita in essi, a vivere come si conviene a figliuoli di un tanto Signore, e si vergognano di non servare il decoro della loro celeste nobiltà, e però mettono ogni studio nella imitazione del loro primogenito fratello Iesú Cristo, vivendo in somma umiltà e mansuetudine, cercando in ogni cosa la gloria di Dio, ponendo l'anima per gli fratelli, facendo bene alli nemici, gloriandosi nelle ignominie e nella croce del nostro Signore Iesú Cristo. E dicono con Zacaria: «Noi siamo liberati dalle mani dei nostri nemici, accioché senza timore serviamo a Dio in santità e in giustizia nel conspetto di lui tutti i giorni della vita nostra». Dicono con san Paulo: «La grazia del Signore è apparita, accioché, annegata ogni impietà e i mondani disii, con sobrietà, santità e pietà viviamo in questo secolo, aspettando la beata speranza e l'apparizione della gloria del grande Iddio e salvatore».

Certo, non tutto in questa ricostruzione ci sembrava ugualmente convincente. Un elemento di gioco d'azzardo senza dubbio c'era. Per esempio, non eravamo del tutto

sicuri che la pagina intessuta di passi paolini sulla contrapposizione fede/Legge fosse davvero di mano del Flaminio. Ma sulla divergenza profonda tra i due testi non avevamo dubbi. Era facile ritrovare nel «violento amore alle buone opere e a rendere frutti dolcissimi a Dio e al prossimo», nella fede che porta a «vivere una vita spirituale e santa, e simile a quella che viveremo in cielo, dopo l'ultima resurrezione», il timbro inequivocabile dell'impeccabilità benedettina. Altrettanto facile era cogliere una insistenza agostiniana sulla fragilità dell'uomo, tipica del Flaminio, in affermazioni come questa: «le nostre opere, procedenti dalla vera fede, quantunque siano per se stesse impure e imperfette, tuttavia saranno lodate e approvate da Cristo nel giudicio universale, in quanto saranno frutto e testimonio della nostra fede, per la quale ci salviamo».

Ancora una volta, alle divergenze sul piano del contenuto corrispondevano dissonanze anche formali. Era il caso del primo inserto che abbiamo attribuito al Flaminio («Vedendo adunque Dio...») Il dialogo tra i due mistici sposi, l'anima e Cristo, che si svolge in un presente senza tempo, viene bruscamente interrotto da un riferimento alla Redenzione: «Cristo *dice* adunque... [Dio] lo *flagellò* uccidendolo... La sposa similmente *dice*...» Questo riferimento alla morte di Cristo alterava inoltre il successivo parallelismo tra la «natività», «puerizia e gioventú» di Cristo e quelle della sposa. A quando risaliva questo intervento del Flaminio? Una piú attenta rilettura del Catarino ci diede la risposta. «Non si niega – egli scriveva – che la sposa si faccia bella per Cristo, ma non per la sua bellezza, ma per la sua misericordia e, per dir cosí piú presto, per la sua assonta bruttezza, perché a questo effetto s'imbruttò pigliando il loto della nostra carne e cosí pagando il debito de' peccati nostri, contratti avanti lo sposalizio»[3]. Ritrovavamo dunque le tracce della seconda fase di rielaborazione del testo da parte del Flaminio. Troppo presto ci eravamo disfatti della rete di protezione offertaci da quello che sempre piú appariva una sorta di terzo, involontario autore del *Beneficio*. Infatti, anche il secondo inserto, che avevamo attribuito al Flaminio per ragioni contenu-

tistiche («Percioché...») era suggerita, ci accorgemmo, da un'obiezione del Catarino: «E cosí gli peccati che facciam noi sono nostre opere, non sue, e ogni *defetto che è ne l'opera nostra* è nostro e non suo, e non gli è grato il peccato né defetto alcuno nostro...»[4]. Per il terzo inserto, stesso discorso. «Erra... e inganna... – scriveva il Catarino – e dice cosí: "Avendo noi la testimonianza de la Scrittura santa di quelle promesse, parlando la Scrittura generalmente, niuno debbe dubitare quello che essa dice". E noi confessiamo esser vero che non debbe dubitare alcuno de la verità de la Scrittura, ma bisogna vedere prima e statuire bene quel che la Scrittura dice e se lei fa securo particolarmente alcuno in questa vita de la salute sua»[5]. Era stato questo rilievo polemico a suggerire al Flaminio le puntuali citazioni scritturali che costituiscono il terzo inserto, nonché i cenni di raccordo che l'accompagnano. L'attribuzione al Flaminio dell'inserto che segue («Questa è quella santa fede...») ci era stata dettata, come abbiamo già detto, dai nostri pregiudizi interpretativi: e lo stesso valeva per il passo successivo («Questa divina fede...») che attribuivamo a don Benedetto. Ma l'enfasi mistica sulla beatitudine immediatamente raggiungibile in terra cedeva il passo a una lunga precisazione di sapore ascetico, che replicava ai dubbi di un anonimo interlocutore. Nella voce di quest'ultimo era riconoscibile quella del Catarino. Era stato proprio lui a servirsi della lettera di san Giacomo per sostenere la necessità delle opere per la salvezza[6]. Il richiamo, in sé ovvio, aveva tutta l'aria di essere introdotto per la prima volta nella discussione, a differenza dei passi paralleli della lettera di san Giacomo introdotti nel *Beneficio* da formule come queste: «le parole di santo Giacomo, sanamente intese... E tengo per fermo che san Giacomo intese questo, quando dicea...» (pp. 228, 235). Il brano successivo («Possiamo ancora assimigliare...») riprendeva il tema delle nozze tra Cristo e l'anima, sviluppandone le estreme implicazioni mistiche: «diventiamo una cosa con Cristo... siamo ancora per Cristo una cosa sola con Dio...» Grazie alla fede, per don Benedetto, al cristiano «è conceduto di posseder quelle ineffabili cose, le quali desiderano gli angeli di vedere!»

Ben altro era il linguaggio del Flaminio: solo «alla fine», e a chi avrà «virilmente» combattuto contro l'«amor proprio» e la «fragilità della carne», Dio «donerà la eredità del mondo, facendoli conformi alla gloriosa imagine di Cristo».

Purtroppo la nostra ricostruzione – che, certo, non potevamo garantire in ogni particolare – doveva arrestarsi prima della fine del capitolo («Questi e altri simili pensieri...») Arrivato a questo punto della sua confutazione, infatti, il Catarino scriveva: «Erra e inganna in *tutto il resto* di questo capitolo e buona parte del seguente, dove si ingegna persuadere che chi ha questa fede che lor predicano, *subito* fa l'opere e diventa *santo* e *perfetto*»[7]. «Subito», «santo», «perfetto»: sarà facile ormai riconoscere, in questa sommaria caratterizzazione, il timbro inconfondibile di don Benedetto. Ma ad essa non corrispondono né la brusca chiusa del quarto, né l'intero quinto capitolo. Del rifacimento di quest'ultimo ad opera del Flaminio avevamo già le prove. Ci mancavano ahimè i mezzi per ricostruire la fisionomia originaria della conclusione del quarto capitolo.

Già a una prima lettura avevamo avuto una confusa percezione dell'intrecciarsi, in queste pagine, di due fili di colore diverso (cfr. p. 55). Ma nel corso della ricerca la nostra audacia (o spudoratezza) filologica aveva fatto grossi passi avanti. Ora vedevamo che gli interpreti, i quali, prendendo lo spunto da questo capitolo, avevano ricondotto volta a volta il *Beneficio* alla Riforma o a un misticismo variamente colorato, in fondo avevano avuto tutti ragione. Soltanto, avevano parlato di facce diverse dello stesso testo – o meglio di testi diversi.

II.

Anche nel IV capitolo, cosí come nella sezione sull'eucarestia del VI, il Flaminio aveva lavorato piú con la colla che con le forbici. Fuor di metafora, aveva inserito digressioni piú o meno lunghe che lasciavano sostanzialmente

immutato il testo originario di don Benedetto. Ma là dove la divergenza tra i due era, come abbiamo visto, massima, e cioè a proposito della predestinazione, le cose cambiavano. Come mostrò un confronto analitico tra il *Compendio* e il *Beneficio*, in questa parte il Flaminio aveva fatto largo uso anche delle forbici. La spregiudicata ricomposizione del proto-*Beneficio* che avevamo tentata per il IV capitolo, qui era chiaramente impossibile. Dovevamo ripiegare su un terreno piú solido, anche se piú circoscritto. Cercammo di consolarci con il vecchio motto: «Meglio meno, ma meglio». Del testo originario potevano essere restaurati soltanto alcuni brandelli: con certezza, però. E il disegno generale di questa parte del proto-*Beneficio*, ricostruita sulla falsariga del *Compendio*, appariva nonostante tutto chiaro.

«Erra e inganna – scriveva il Catarino – ancor gravemente circa la dottrina de la predestinazione, esortando generalmente ciascuno uomo a persuadersi d'esser predestinato». E, dopo aver confutato questa affermazione, proseguiva: «È errore, dico, e inganno il dire che chiunque si persuade per certo esser de' predestinati sarà per questo de' loro». Nuova puntuale confutazione, e poi: «È ancora errore e inganno il dire che l'uomo predestinato (come costui insegna) è certificato interiormente da lo Spirito santo de la sua predestinazione, e però non temerariamente lo crede, essendo certo de la sua salute, ancor che mille volte peccasse». Ora, di questi tre passi nel *Beneficio* a stampa non c'era nemmeno l'ombra [1]. Non è difficile capire perché. La tesi di una predestinazione alla gloria accessibile a «ciascuno uomo», a «chiunque si persuade per certo esser de' predestinati», sostenuta da don Benedetto, era una tesi tipicamente pelagiana: e il Flaminio, rivedendo il testo del *Beneficio*, aveva eliminato tutto ciò che andava contro le sue idee in materia di predestinazione.

Dopo questa divergenza iniziale la situazione cambiava: i brani citati dal Catarino ricorrevano (tranne qualche eccezione, come vedremo subito) puntualmente nel *Beneficio* a stampa. Ma il bersaglio polemico del *Compendio* continuava a essere quello già visto: la certezza della pre-

destinazione, intesa come predestinazione universale alla gloria, e in quanto tale proposta come rimedio alla diffidenza. Ora, nel testo dato alle stampe c'erano anche affermazioni, anzi lunghi brani, che andavano in tutt'altro senso: vi si parlava di «reprobi», di «falsi cristiani». Di tutto ciò il Catarino non faceva parola: e sí che, per la sua ottica di controversista, la confutazione di questi passi sarebbe stata addirittura ovvia. Per un duplice, e convergente motivo:

1) perché tutta la sua argomentazione era volta a ricondurre il *Beneficio* nell'ambito dell'agostinismo estremo della Riforma;
2) perché le sue posizioni teologiche in materia di predestinazione (per quello che allora ne sapevamo) implicavano un rifiuto del concetto stesso di «reprobatio».

Attribuire questo sistematico silenzio a distrazione era veramente difficile. A questo punto saltarono fuori anche le prove materiali del rimaneggiamento operato dal Flaminio. «Erra dunque e inganna – aveva scritto il Catarino – allegando san Paolo nel sesto e nel decimo capitolo *Ad Hebraeos* per questa perniziosa fiducia e stoltizia...» Ora, nel passo corrispondente del *Beneficio* a stampa sono ricordati, sí, due versetti dell'*Epistola agli Ebrei*: ma soltanto uno corrisponde all'accenno del Catarino. Si tratta di *Hebr.*, X, 35: «E altrove ci esorta a non gettar via la fiducia nostra, la qual ha gran premio di retribuzione». L'altro versetto ricordato nel *Beneficio* a stampa è invece *Hebr.*, III, 6: «Onde dice san Paulo che noi siamo la casa di Dio, purché mantegnamo ferma la fiducia e gloriazione della speranza insino al fine» (p. 250). Supporre una confusione del Catarino tra due capitoli della stessa epistola (il terzo e il sesto dell'*Epistola agli Ebrei*) è impossibile, perché subito dopo egli menziona esplicitamente il versetto incriminato, contestando l'interpretazione fornita nel testo che ha sott'occhio: «E però *Agli Ebrei*, nel sesto capitolo, dove ci esorta a tenere ferma la speranza come una àncora de l'anima [*Hebr.*, VI, 19], parla evidentemente de la speranza che è repiena d'opere buone...» [2].

C'era stata dunque, nel passaggio dalla prima alla seconda redazione, la sostituzione di un versetto. La lettura del *Compendio* ce ne forniva la spiegazione. Il Catarino aveva mostrato, allegando altri versetti dello stesso capitolo, che *Hebr.*, VI, 19 esortava di fatto alle opere. Di qui la decisione del Flaminio di ricorrere a un sostegno piú solido, pur restando all'interno della stessa epistola: per l'appunto, *Hebr.*, III, 6.

Ma dell'intervento del Flaminio su questa parte del *Beneficio* c'erano altre prove molto piú vistose. Alla fine della sua confutazione il Catarino scriveva: «Erra finalmente e inganna *concludendo il libretto* ne la posizione luterana, che vuole che l'uomo sia obligato a creder certamente e particolarmente che gli sieno remessi e' suoi peccati, a voler che in verità gli sieno rimessi, altrimenti farebbe Iddio bugiardo ne la sua promessa»[3]. Il passo corrispondente del *Beneficio* comincia: «Adunque, seguendo il santo consiglio di san Bernardo...» (p. 256). Qui finiva evidentemente, con la sola aggiunta della clausola finale («Noi siamo giunti al fine di questi nostri ragionamenti...»), il testo confutato dal Catarino. Ma il testo a stampa non finisce qui. Esso continua ancora per tre carte, malamente ricucite con una di quelle poco eleganti formule di passaggio che già conosciamo: «Ora, tornando al ragionamento della predestinazione...» (p. 256).

In queste pagine era possibile cogliere di nuovo la voce piú autentica del Flaminio. Esse costituiscono infatti il suo contributo piú originale al *Beneficio*, imprimendo una brusca svolta al discorso di don Benedetto. Per la prima volta compaiono i «reprobi», con i loro «argumenti diabolici». Per la prima volta compare la coppia «reprobati/predestinati», inammissibile per don Benedetto, che identificava tendenzialmente predestinazione e elezione universale. Ma chi sono questi «falsi cristiani» – l'espressione compare altre tre volte nel *Beneficio*, per l'appunto nei capitoli rielaborati dal Flaminio, il IV e il V (pp. 233, 240, 242) – contro cui si scagliava in queste pagine il Flaminio? Sono coloro che traggono dalla certezza di essere predestinati la convinzione dell'inutilità delle buone opere. «Io non voglio operare bene, perché, s'io son prede-

stinato, senza che io mi affatichi, sarò salvo» (p. 257). Ci parve d'intravedere in queste parole una polemica indiretta, volta a parare le obiezioni del Catarino – obiezioni che, come sappiamo, il Flaminio conosceva già nel maggio del '42. Nella sua confutazione, infatti, il Catarino aveva sostenuto che la certezza della predestinazione proclamata dal *Beneficio* portava alla rilassatezza morale.

> Questa dunque opinione e persuasione degli uomini particolari, che credeno per la dottrina di questi predicatori che chiunque ha ricevuto l'evangelio e la grazia sua sia nel numero de' predestinati e che per ogni modo sarà salvo, oltra che è contra ogni umana prudenza, come abbiamo pruovato, è ancora piena di estremo pericolo, perché quel uomo che si pensarà esser tale, in che peccato non si precipitarà, pensando esser securo? E a qual tentazione farà resistenza, incitandolo sempre il demonio e la voluttà de la carne e le lusinghe del mondo? Et essendo proclive l'uomo a succumbere a ogni peccato, qual dottrina gli basta a ritenerlo? Certamente sono parole quelle che costui sempre ingannando soggiogne e dice: «Anzi, l'uomo che arà per certo esser tanto amato da Dio, allora si sforzarà fare ogni bene per renderli debite grazie» ecc.[4].

Il fatto che – come avevamo già notato[5] – quest'ultima citazione dal *Beneficio* fosse irreperibile nel testo a stampa, confermava che, tra la primavera del 1542 e l'estate del 1543, il Flaminio aveva rielaborato profondamente tutta questa parte dello scritto di don Benedetto per rispondere agli argomenti del Catarino. Era possibile ricostruire questa sequenza cronologica:

a) nel testo di don Benedetto si sostiene la tesi che la certezza della predestinazione è uno stimolo alle buone opere;
b) il Catarino rovescia polemicamente quest'impostazione, affermando che, al contrario, la certezza della predestinazione è un incentivo al peccato;
c) il Flaminio, sulla base della confutazione manoscritta del Catarino, sopprime il passo di don Benedetto e introduce un dialogo con un interlocutore di comodo, in cui la tesi del Catarino è presentata in forma addolcita (la certezza della predestinazione porta

all'inerzia morale) e quella di don Benedetto è sostanzialmente snaturata attraverso l'accenno ai «falsi cristiani», per i quali la certezza della predestinazione «non pare che la possa nuocere, perché, quantunque questi cosí fatti uomini si sforzassero di darsi a credere di essere nel numero dei predestinati, non lo potrebbono mai persuadere alla loro conscienza, la quale sempre riclamerebbe» (p. 256).

Non è difficile capire perché il Flaminio avesse sentito il bisogno di intervenire proprio su questo punto, e con affermazioni cosí lontane dalle idee di don Benedetto. Come abbiamo visto, il problema della predestinazione era stato al centro di un fitto dibattito epistolare tra Flaminio e Tullio Crispoldi da un lato, Gasparo Contarini e Girolamo Seripando dall'altro, negli anni 1538-39[6]. È solo apparentemente paradossale che, in questa controversia, gli «agostiniani» Contarini e Seripando difendessero il libero arbitrio dagli attacchi del Flaminio, e soprattutto del Crispoldi. *Mais on est toujours l'augustinien de quelqu'un*. La posizione del Flaminio naturalmente c'interessava in maniera particolare.

Et veramente – scriveva al Contarini – considerando la mia durezza e resistentia che io fo continuamente a questa santa gratia, vengo in questa ferma risolutione che s'el Signore dicesse alla humana generatione, vuoi tu ch'io ti offerisca la mia gratia, con patto che coloro solamente si salvino che l'accetteranno con la mera virtú del lor arbitrio, o pur vuoi rimetterti alla mia discretione et contentarti che solamente coloro siano salvi, alli quali io per mia misericordia porgerò aiuto disponendo soavemente le loro volontà a ricevere questo mio dono? Dico che se Dio benedetto proponesse agli huomini questa eletione, io per me risponderei: Signore, io so che tu hai detto che è maledetto l'huomo che se confida in se stesso. So che chiami beati coloro che mettono tutta la sua speranza nella tua infinita misericordia, so che io sono amicissimo del mio male et nemico mortale del mio bene, so che la natura mia perversa fugge la luce et si diletta delle tenebre... Adonque Signor mio clementissimo non consentire che mi venga questo pernitioso

desiderio di voler che lo acettare et possedere la tua gratia dipenda totalmente dal mio libero arbitrio, perciò che egli è troppo libero et potente a seguire il male, ma pigrissimo et impotente a seguire il bene, se non è sovvenuto et fortificato dalla tua immensa benignità.

Ancora una volta, siamo ben lontani dai temi fondamentali del *Beneficio*, ben lontani soprattutto dal «libero arbitrio sanato» di don Benedetto. In questa visione pessimistica della natura umana la distinzione tra eletti e reprobi è centrale:

Et nel vero si vede per la Scrittura et per la continua esperientia che Dio benedetto chiama, eshorta et invita ognuno, ma in ciò è questa differentia, che queste vocationi et inviti sonno alli predestinati salute, alli reprobati a testimonianza, come dice lo Evangelio [7].

In termini non dissimili il Flaminio si esprimeva, di lí a pochi anni, nelle pagine aggiunte a conclusione del *Beneficio*:

la certezza della predestinazione alli veri cristiani non nuoce, ma giova sommamente... la dottrina della predestinazione piú tosto giova che noccia alli falsi cristiani; perché discopre la loro ipocrisia, la quale, mentre sta nascosa sotto il manto delle opere esteriori, non si può sanare (pp. 256-257).

Provammo a tirare le somme di tutto il nostro lavorio attorno al testo. S'imponeva prima di tutto un'elementare considerazione quantitativa. I capitoli che ci erano parsi piú profondamente rielaborati, il IV e il VI, erano anche quelli di gran lunga piú estesi: rispettivamente 47 e 51 facciate della stampa veneziana del '43. Il I, II, III e V, molto piú brevi, occupavano rispettivamente 4, 5, 17 e 13 facciate. L'innesto dell'agostinismo sul pelagianesimo tendeva a raddoppiare la lunghezza del testo.

Perché di innesto, piú che di sostituzione, si era trattato. Veniva spontaneo chiedersi come mai il Flaminio avesse lasciato nel testo da lui rielaborato tante affermazioni che contraddicevano le sue idee; e prima ancora, come questa collaborazione fosse stata possibile. Dopo ave-

re tanto insistito sulle divergenze, dovevamo prendere atto degli elementi di convergenza. Il primo, e piú appariscente, era costituito dal comune linguaggio valdesiano – spia dei contatti che tanto il Flaminio quanto don Benedetto avevano avuto con Valdés e la sua cerchia. Ma ce n'era un altro piú sostanziale, anche se di un'ovvietà disarmante: la comune fede nel «beneficio di Cristo». L'esaltazione esclusiva di un Dio misericordioso, pronto a soccorrere, mediante il sacrificio del proprio figlio, la fragilità umana, poteva soddisfare (per motivi e in contesti diversi) agostiniani e pelagiani. Intravedevamo qui quello che ci venne spontaneo chiamare «grado zero» della religiosità italiana del Cinquecento: una sorta di tendenza generale e indifferenziata destinata a comparire e ricomparire nelle piú varie combinazioni. Lo straordinario successo e le opposte interpretazioni del *Beneficio* fin dal suo primo apparire si spiegano anzitutto in questo modo.

12.

La diffusione del tema della misericordia di Dio era emersa anche nell'esercitazione dedicata a un gruppo di testi di pietà in volgare, scelti piú o meno casualmente [1]. Con essa il seminario si chiuse. Eravamo molto soddisfatti, anche se per il momento avevamo tra le mani piú problemi che risposte. Avevamo cominciato a ricostruire le vicende della stesura del testo e della sua prima circolazione. La presunta compattezza del testo si era incrinata: disponevamo di una base di fatto per distinguere le mani dei due autori (ma allora avevamo appena cominciato a servircene). Don Benedetto e il Flaminio si rivelavano sempre piú come due personalità indipendenti. Infine, si stava delineando un filone – quello benedettino-pelagiano – in cui inserire il proto-*Beneficio*.

Quali strade battere a questo punto? Precisare le circostanze della circolazione del *Beneficio*; radunare piú testi possibile sui temi del «libero arbitrio sanato» e della predestinazione come «rimedio alla diffidenza», per reinserire il *Beneficio* in quello che ci pareva il suo contesto

naturale. In queste direzioni ci muovemmo, o meglio cominciò a muoversi A.

In una pagina degli *Eretici d'Italia* il Cantú accennava alla testimonianza di un domenicano veronese nel processo inquisitoriale contro il cardinal Morone [2]. In essa si parlava della lettura del *Beneficio* nella diocesi di Verona, prima della morte del vescovo Giberti (1543). Una circolazione cosí precoce faceva supporre che si potesse trattare di un manoscritto, o di una stampa anteriore alla piú antica conservata. Valeva la pena di controllare, visto che il manoscritto del processo consultato dal Cantú (e dopo di lui soltanto dal Tacchi Venturi) era ancora conservato a Milano, in un archivio privato.

La lettura del processo del Morone riservò alcune sorprese. In un costituto anonimo, datato 7 luglio 1555, si affermava: «Appresso me ricordo che 'l rev.^{mo} cardinal Morone mi dette doi libretti del *Beneficio de Christo*: gli ne volsi rendero (!) uno, et mi disse: "Datelo ad un compagno". Et questo fu in Roma, in palazzo suo, del 1543, del mese di gennaro» [3]. Si trattava tuttavia di un ricordo inesatto, giacché nel gennaio 1543 il Morone si trovava ancora a Trento e non a Roma, dove ritornò soltanto nell'estate [4]. In questo periodo il teste dovette ricevere i «doi libretti» che, come risulta da un'altra sua deposizione, erano a stampa: «El medesimo anno [1543] de poi venne io in Roma, et visitai Sua Signoria a Roma... et all'hora me recordo me dette doi libretti *de iustificatione sine nomine authoris* *, quali mi dette uno per me et uno che ne dessi ad un mio compagno; quali libretti sono intitulati *El beneficio di Christo*, et in quel tempo, poi che Sua Signoria Reverendissima me hebbe dati li detti doi libretti, andai ad un libraro di Roma domandandoli per comperare el medesimo libro per portarli ad N. dove io andavo a predicare, per poterli donare a quelli che non sapevano: ma el libraro me disse che non si potevano tenere perché erano prohibiti» [5]. Questa datazione era confermata da un'altra testimonianza (si trattava per l'appunto di quella riassunta dal Cantú) anch'essa anonima, ma facilmente at-

* «intorno alla giustificazione, senza il nome dell'autore».

tribuibile al domenicano Reginaldo de' Nerli, datata 29 marzo 1558: «Io viddi il libro del *Beneficio di Christo* inanti che fusse stampato, che fu mandato scritto a mano, non so da chi, a un canonico veronese de' Pellegrini, quale lo diede a monsignor vescovo N. [si tratta evidentemente del Giberti] sopradetto. Il vescovo, stimando che fosse cosa buona, subito che io hebbi letto, dissi a Sua Signoria che hera heretico; et doppo qualche mese, essendo el vescovo infermo, non molto lontano dalla morte, lo viddi stampato, et con molto mio dispiacere lo dissi al vescovo: et egli impose a me ch'io cavassi l'heresie et li scrivessi. Poi lo diedi a misser N., se ben me ricordo, hora cardinal N., ed un canonico regolare, et a messer N. Et tutti separatamente, doppo l'un l'altro, scrivessemo in un medesimo modo, perché il vescovo lo condannò per tutta la sua diocese»[6].

Sulla base di questi nuovi elementi bisognava ancora una volta ritoccare il quadro già tracciato (cfr. pp. 69-70) della prima circolazione del *Beneficio*:

1) don Benedetto redige il proto-*Beneficio* nel 1540 o poco prima;
2) prima revisione del Flaminio (non soltanto formale, come scoprimmo successivamente);
3) circolazione di questo testo in tutti gli ambienti di quello che si è soliti definire «evangelismo italiano»: dai valdesiani napoletani al circolo di Viterbo, dall'ambiente romano del Contarini e del Morone (il quale, come risultava da una testimonianza del Gadaldino del 30 giugno 1557, ne aveva avuto tra le mani «uno in penna scritto a mano» prima della pubblicazione[7]) all'ambiente veronese del Giberti (testimonianza del Nerli). Il testo viene letto tra gli altri dal Catarino, che redige le sue censure;
4) nuova revisione del Flaminio, per rispondere alle critiche del Catarino (primavera del '42);
5) nel corso del '42 un testo manoscritto del *Beneficio* arriva a Verona nelle mani del Nerli, che vi ravvisa tesi ereticali;
6) prima stampa del *Beneficio* (estate '43);

7) immediate reazioni di sospetto: lettera di Scipione Bianchini da Venezia e testimonianza sul libraio romano contenuta nel processo del Morone[8]. Redazione delle censure veronesi e proibizione nella diocesi di Verona (seconda metà del '43);
8) nel marzo '44 il Catarino pubblica il *Compendio*, dopo aver visto le censure veronesi: «Era questa nostra operetta già perfetta e quasi data ne le mani de lo stampatore, quando, non so d'onde né da chi, mi furon presentate censure di quattro, credo, dottori [il Nerli lo era certamente], che similmente hanno veduto la perniziosa dottrina di questo *Trattato del Benefizio di Cristo*»[9].

Erano altri pezzi che andavano a posto. Ancora una volta la realtà faceva impallidire i nostri conati di romanzo filologico. A. raccontò a B. i risultati della sua spedizione archivistica milanese. Era il settembre 1972; stavamo andando a Torre Pellice dove si teneva come ogni anno, per iniziativa della Società di studi valdesi, un convegno sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia. Dovevamo introdurre una discussione sul *Beneficio* presentando i risultati del nostro lavoro di seminario. Era la prima volta che li sottoponevamo al controllo della corporazione degli storici. L'interesse per il *Beneficio* era stato rinfrescato dalla recente pubblicazione di un libro di T. Bozza e di due saggi di G. Fragnito, nonché dalla imminente (e molto attesa) edizione curata dal Caponetto[10].

Il nostro tentativo di individuare, facendo leva sul *Compendio*, le due redazioni del *Beneficio*, non sollevò troppe obiezioni. Tuttavia, qualcuno rilevò che in questo modo davamo troppo credito a incartamenti inquisitoriali e a diatribe di controversisti. «Sarebbe come fare la storia dei gruppi extraparlamentari di sinistra sulla base delle relazioni del procuratore Sossi», ci disse ironicamente uno studioso, prendendo il caffè prima di una seduta del convegno. Maggiore diffidenza suscitò la proposta d'interpretazione complessiva (per la verità, ancora scarsamente documentata) di un *Beneficio* come testo di pietà benedettina. Riferendo successivamente sui lavori del conve-

gno, il Vinay (che aveva già avanzato un'interpretazione in chiave luterana del *Beneficio*) rilevò che gli storici esperti di teologia, sia cattolici che protestanti, annettevano il testo alla Riforma, mentre gli storici «non teologi» erano di parere opposto [11].

13.

Tornammo a Bologna e ci mettemmo in caccia di benedettini – e di pelagiani. Non partivamo da zero. Nel corso dell'estate A. aveva raccolto una serie di testi sul tema dell'ampiezza della misericordia di Dio; un paio d'anni prima B. aveva radunato testimonianze di un ancora fantomatico «pelagianesimo» cinquecentesco. Unificammo gli incartamenti e cercammo di estendere la ricerca, spartendoci il lavoro. A. s'incaricò di fare uno spoglio dei repertori benedettini (Armellini, Ziegelbauer...); B., dello *Short-Title Catalogue* dei libri italiani stampati prima del 1600, conservati al British Museum di Londra [1]. Elaborammo a tavolino una rete a maglie fitte, in grado di trattenere il maggior numero possibile di scritti apparsi in Italia tra la fine del Quattrocento e il 1570 in materia di misericordia di Dio, libero arbitrio, predestinazione e temi affini. Dei manoscritti decidemmo di occuparci solo marginalmente: ciò che ci interessava erano i testi che avevano avuto una circolazione ampia, toccando ambienti anche socialmente differenziati. Escludemmo esplicitamente dalla nostra indagine la controversistica ufficiale antiprotestante: ci interessavano soprattutto le formulazioni positive e non polemiche, comprese le «cose piane, devote, et di edificatione spirituale, et piú atte a mover l'affetto che illustrare l'intelletto», di cui aveva parlato il Flaminio [2].

Ancora una volta lavoravamo con strumenti estremamente grossolani. Ma in questo caso si trattava di una scelta deliberata. La natura stessa del terreno ce l'imponeva. Cataloghi adeguati mancavano nella maggior parte delle biblioteche italiane. Il materiale di cui andavamo in cerca era disperso e non studiato. L'*Introduzione* di don

Giuseppe De Luca all'«Archivio italiano per la storia della pietà», discutibile finché si vuole, era rimasta un libro dei sogni [3]. In questa situazione di fatto non ci rimaneva che riconoscere la nostra totale ignoranza – a patto però di rifiutare nello stesso tempo la selezione del materiale precostituita dalla storiografia che ci aveva preceduto. Anziché partire dalla idealistica «storia del problema», bisognava rifarsi alla documentazione nella sua disordinata casualità.

Di fatto, fu «per mero caso, ossia per la norma che presiede alla ricerca dell'ignoto» [4] che c'imbattemmo in gran parte dei testi che verremo elencando. Seguiremo, una volta tanto, l'ordine cronologico della loro redazione e non quello in cui li rinvenimmo.

Passando davanti ai palchetti delle cinquecentine possedute dalla biblioteca arcivescovile di Bologna, un giorno A. estrasse a caso un gruppetto di volumi, e si mise a sfogliarne uno in volgare stampato a Venezia nel 1494. S'intitolava *El nobile tractato de la patientia, utilissimo ad ogni stato*. In una delle ultime pagine si leggeva:

> Dico adunque che la disperatione della misericordia di Dio è lo magiore peccato che sia e quello che a Dio piú dispiace et l'hom piú noce. La disperatione si è peccare in Spirito sancto, el quale non si perdona qui né per lo vegnire.

Tra le autorità citate c'era questa:

> Onde dice sancto Bernardo, parlando in persona del peccatore: «Poniamo ch'io agio comesso grande peccato, non mi turbarò tanto che io mi disperi, però che io ripenso le ferite del mio Signore che fu morto per li mei peccati» [5].

Con grande nettezza veniva formulato qui quel tema della misericordia di Dio che ci era parso centrale nella religiosità italiana di questo periodo. Peccato che il passo, come scoprimmo successivamente, risalisse a piú di due secoli prima. L'anonimo autore era il francescano Domenico Cavalca, e il *Nobile tractato de la patientia* era uno dei suoi scritti piú noti e diffusi. Se fosse partito dal vecchio (e ancora non sostituito) catalogo ottocentesco della

biblioteca, dove il testo era debitamente registrato sotto il nome del Cavalca, A. non sarebbe caduto in questo grossolano errore. Ma in questo caso molto probabilmente avrebbe anche trascurato il *Tractato de la patientia*, di troppo anteriore al limite iniziale della ricerca. A torto: perché in un caso come questo, e dal nostro punto di vista, ciò che contava era proprio la data di stampa. Per i primi lettori dell'edizione veneziana, il *Tractato* non era né un'opera del Cavalca – il cui nome era significativamente assente dal frontespizio – né uno scritto del Duecento. Era semplicemente un *Tractato... utilissimo ad ogni stato*, un libro di pietà per definizione senza tempo. Come non pensare al *Trattato utilissimo del beneficio di Giesú Cristo crocifisso verso i cristiani*, apparso, avvertiva lo stampatore, «senza il nome dello scrittore, accioché piú la cosa vi muova che l'autorità dell'autore»?

Quelle che abbiamo citato non erano affermazioni isolate: gli stessi temi ricorrevano con frequenza soprattutto nella letteratura, in quegli anni cosí diffusa, di preparazione alla morte. In una miscellanea di catechismi della Biblioteca Vaticana, B. trovò legato un *Ricordo di fare il transito felice de la morte*, che concludeva il confessionale del minorita milanese Francesco da Mozzanica (1510). Anche qui si parlava di disperazione, di misericordia di Dio:

> El diavolo, quando lo infermo sarà in angonia, tuti li peccati ge representa e porta lí davanti, maxime quelli che non haverà confessati, aciò per questo modo il conduca a desperatione. E nondimeno, nullo per questo si desperi per la misericordia de Dio, etiamdio se lo havesse ben comesso piú latrocinii, furti e homicidii e altri grandissimi e laydi peccati che non sono le gozze de l'aqua del mare e li granelli de l'arena, etiamdio se in vita sua non havesse facto penitentia, né se ne fusse confessato, né etiamdio morendo non se ne potesse confessare, nondimeno non se debe desperare... solo il peccato de la desperatione he quello che non se po' medicare... e se caso fusse ch'el fusse certo e chiaro de essere nel numero de li damnati, nondimeno per questo non se debe desperare...

Il rimedio alla disperazione è la meditazione di Cristo crocifisso [6]. L'importanza della confessione è esplicitamente svalutata; la possibilità di dannarsi, ben scarsa. Ma un testo come il *Libro devotissimo della misericordia de Dio* (1521) andava ancora piú in là. B. aveva trovato anche questo nella Biblioteca Vaticana, frugando il catalogo alla voce «Libro» – ovvia per una ricerca sui testi anonimi di pietà in volgare. Il *Libro devotissimo* asseriva che lo stesso peccato tradizionalmente considerato irremissibile – il peccato contro lo Spirito santo – sarebbe stato perdonato:

> Retorna adoncha, anima illaqueata e ligata da molti peccati, a Giesú Christo misericordioso, benegno e pietoso, el quale è apparecchiato a remettere e perdonarte tutte le tue iniquitate e sceleritade, se bene etiamdio havesse peccato in Spirito santo, del qual se dice che non se remette né in questo mondo né in l'altro. Ma io te dico cosí, che se tu havesse le migliara de milioni de peccati in Spirito santo, e tu te voglie convertire a Dio, ello si è tanto benigno, caritativo e misericordioso che tutti te li remetterà e perdonerà, se veramente ne serai bene contritto... [7].

Questa concorde insistenza sull'ampiezza della misericordia di Dio rispondeva a un'inquietudine diffusa. Nella crisi delle istituzioni ecclesiastiche il problema della salvezza individuale balzava in primo piano, con un'intensità nuova. Il sommario premesso a un opuscolo (segnalato a suo tempo da Cantimori) del canonico regolare Pietro da Lucca, è eloquente:

> Regule della vita spirituale... nelle quale s'insegna in che modo la persona *facilmente* possi diventare savia di sapientia christiana et contenta di vera beatitudine et inamorata del dolce amore di Iesu benigno nostro redemptore; et come cum uno certo *breve* modo di orare può l'homo *per se stesso senza auctorità papale* acquistare el vero jubileo et indulgentia plenaria. E puossi questa opera chiamare mistica o vero secreta et occulta theologia, necessaria *a docti et ignoranti*, preti, frati, monache e suore, vidue et maritate, et ad ogni persona che desidera *acquistare la christiana perfectione et ultimatamente senza sentire le pene del purgatorio obtenere el paradiso* [8].

Su questo sfondo si era inserito, pochi anni dopo, il dibattito sulla predestinazione e il libero arbitrio suscitato dal Pomponazzi.

Certo, dalle *Regule della vita spirituale* di Pietro da Lucca, o addirittura dal *Libro devotissimo della misericordia de Dio*, ai *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* del Pomponazzi, il salto era brusco. Inserendoli in un'unica linea di ricerca, non correvamo il rischio di fare d'ogni erba un fascio? Tutti i limiti che avevamo posto inizialmente alla nostra ricerca si dissolvevano. Al posto del volgare, il latino (e sia pure il latino impregnato di espressioni popolaresche del Pomponazzi); al posto dei libri di pietà, i trattati di filosofia; al posto di un pubblico largo e eterogeneo, un pubblico selezionato di addetti ai lavori. Ma a guardar meglio, i nessi tra i problemi filosofici sollevati da Pomponazzi e dai suoi contraddittori, e la situazione religiosa contemporanea apparivano molto stretti. La stessa fortuna del *De fato* ne era stata condizionata. Ultimata nel novembre 1520, l'opera era rimasta inedita per quasi mezzo secolo, prima di essere stampata fuori d'Italia, a Basilea, nel 1567. La sua circolazione manoscritta, tuttavia, era stata amplissima. Tutto ciò, come era stato rilevato, era da attribuire verosimilmente all'eco suscitata dalla polemica del 1524 tra Erasmo e Lutero sugli stessi temi. Pur dichiarando a piú riprese di attenersi «autoritati canonicae Scripturae», Pomponazzi non aveva rinunciato a sottolineare che determinate affermazioni suonavano come «deliramenta» alle orecchie dei filosofi[9]. Gli riusciva difficile conciliare la libertà dell'arbitrio umano con l'onnipotenza e la prescienza divina, nonché evitare a Dio l'accusa di crudeltà per aver predestinato alla salvezza un numero cosí piccolo di anime:

> Codesto è un porre gli uomini in somma disperazione e spingerli tutti, con o senza predestinazione, al vizio e al peccato. Di qui, anzi, una grande scusa per i furfanti. Infatti se Dio odia ab aeterno i peccatori e li condanna, è impossibile che non li odi e non li condanni; ed essi cosí odiati e reietti è impossibile che non pecchino e non siano

perduti. Che rimane dunque, se non una somma crudeltà e ingiustizia divina, e odio e bestemmia contro Dio? [10].

I dubbi e le questioni cosí sollevate in una materia tanto delicata avevano avuto una larga eco, testimoniata dagli interventi dei teologi Ambrogio Fiandino e Crisostomo Javelli. La posizione di quest'ultimo, tradizionalmente definita semipelagiana [11], ci sembrò particolarmente interessante. Ma quasi subito ci rendemmo conto che per cogliere i nessi tra queste discussioni filosofiche e le idee religiose del tempo era necessaria una preparazione tecnica che non avevamo assolutamente. Certo, si trattava di nessi anche biografici: uomini come Contarini, Fiandino, Florimonte, Flaminio erano intervenuti nella polemica col Pomponazzi, per affrontare poi le stesse questioni su un piano specificamente religioso [12]. Si apriva qui un campo di ricerca, che trovammo – e lasciammo – inesplorato.

Ma insomma, era significativo che di predestinazione si parlasse in quegli anni, non solo in un ambito filosofico tecnico, ma anche in testi volgari di carattere letterario o addirittura edificante. Era il caso di uno scritto come *L'heremita, overo della predestinatione*, di Marco Mantova Benavides. B. ci arrivò attraverso un errore del catalogo della biblioteca dell'Archiginnasio. Stava passando in rassegna tutti i «Marco» per rintracciare un Marco da Brescia benedettino saltato fuori dal repertorio dell'Armellini. *L'heremita* figurava come opera di «Marco da Mantova» – mentre tutti gli altri scritti del Mantova Benavides erano catalogati correttamente sotto «Benavides». Apparso per la prima volta nel 1521 – non si può non rilevare la vicinanza al *De fato* del Pomponazzi – *L'heremita, overo della predestinatione* ebbe un notevole successo, testimoniato da tre edizioni nel giro di quattro anni [13]. Il Benavides, illustre professore di diritto all'università di Padova, immaginava d'incontrare, nella cornice petrarchesca dei colli Euganei, un romito pisano, Girolamo degli Anselmini, e di discutere con lui del problema della predestinazione. Piú delle risposte del romito sono interessanti i dubbi formulati dal Benavides:

Padre, voi diceste che tutto che molti gli chiamati da Dio siano, gli eletti però pochi saranno; questo non mi pare havere colore alcuno in sé di verità, anzi istimo di largo, se maggior ragione non mi viene addutta, che tutti quanti quegli che bagnati saranno dell'acqua del santo battesimo a salvezza condurre s'habbiano, overo se non tutti, piú e' salvi almeno dover essere degli perduti, però che da Dio già è questo predestinato.

Alle obiezioni del romito il Benavides incalzava:

Ecco, io vi dico che gli è bisogno confessare circa questa predestinatione, cosí chiamata dalla scola degli vostri theologhi, che Idio, sí come prima cagione et primiero motore del tutto, o nessuno havere predestinato, o vero tutti gli huomini del mondo, o solamente una parte. Che nessuno habbia egli predestinato non è da credere, anzi saremmo in manifesto errore tal oppenione tenere per certa, conciosia cosa che le carte ne siano piene di essere predestinati nella adottione de e' figliuoli di Dio, per il che la prima oppenione è falsa. Se volemo dire che tutti, segue che ciascuno s'habbia a salvare, altrimenti diremmo Dio essere inconstantissimo et mutabile, che non è da dire per verummodo: perché quello che gli è piacciuto una volta di fare non è da credere che ammendare se ne voglia. Et finalmente, se diciamo che una parte sola, verrimo un altro inconvenevole ad inferire, che fra gli huomini qual huomo Iddio partesano ne sia, che non si deve affermare perciò che la Scrittura in ogni luogo ce 'l veta: non ha egli di tutti ugualmente cura et pensero? non consente egli che cosí per gli pessimi et tristi huomini, quali pegli buoni et santi nasca ogni giorno il sole? et che tutti habbino et ricevino una mercede appo lui? dunque per questo resta che, non essendo se non ugualmente distributore di bene a tutti, che anchora tutti ci habbia predestinati [14].

Ma di fronte all'autorità del teologo il Benavides finiva col darsi per vinto, accettando la tesi del piccolo numero degli eletti. Riusciva però a strappare all'interlocutore un'importante ammissione, sia pur velata di cautele.

«Vorrei saper da voi – chiedeva il Benavides – quel che sarà di coloro che naturalmente vivono bene et secondo la ragione, ma privi sono della cognitione di questa nostra fede christiana, et del battesimo». Et egli: «Sappi, figliuo-

lo, che la Scrittura non promette la salvezza se non a quegli li quali saranno renasciuti dell'acqua et del Spirito santo; pure non si può fallire ad essere huomini et non bestie, moralmente vivendo secondo l'ordine naturale de e' buoni costumi, conciosia cosa che e' secreti di Dio sapere o intendere non si possano».

L'esempio dantesco che seguiva immediatamente – Traiano salvato dalle preghiere di papa Gregorio – non stonava certo in bocca a un romito raffigurato come autore di sonetti petrarcheggianti e difensore dei poeti contro la condanna di Platone [15].

In confronto a questo linguaggio e a queste preoccupazioni umanistiche in tema di predestinazione, un testo come *Uno libretto volgare con la dechiaratione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater Noster, con una breve annotatione del vivere christiano...* (1525), segnava uno stacco nettissimo. A. lo aveva trovato, qualche anno prima, nel fondo Guicciardini della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, durante una ricerca sui catechismi cinquecenteschi.

Ma tra tutte le tentationi – affermava il *Libretto* – questa non è la minima, che 'l diavolo assalta l'huomo mettendo in fantasia la predestinatione, tal che l'huomo cade in dubio, angustia et timore se lui sia ordinato da Dio a la beatitudine, o vero predestinato. Qui bisogna andare cautamente, che niuno huomo christiano habbia per dubbio, anzi per certo che ciascuno che sarà battizato et chiamato da Dio nel admirabil lume de la fede, tal che esso protesti esser christiano, che tale ha in sé certissimo indicio della divina predestinatione. Come non sarà colui predestinato a chi Dio ha donato et concesso lo dono de la fede, mediante lo quale l'habbi Dio per unico suo conservatore et salvatore, et se confida in esso solo?... L'ha in sé certissimo segno de predestinatione essa fede [16].

L'insistenza sulla predestinazione avveniva in un contesto ben piú drammatico di quello del dialogo del Benavides. La fede come «certissimo segno de predestinatione» era la risposta pacificante al «dubio, angustia et timore» dell'anima assaltata dal diavolo.

A questa data – 1525 – erano in circolazione i testi

fondamentali della polemica tra Erasmo e Lutero sul «libero» o «servo» arbitrio, che avrebbero costituito lo sfondo implicito o esplicito del dibattito successivo [17]. Il termine «pelagiani» aveva cessato di alludere esclusivamente a eretici sepolti da secoli: si parlava ormai di «novi pelagiani», per designare anzitutto Erasmo. Ma della polemica tra Erasmo e Lutero non ci occupammo: ci avrebbe portato – pensammo – troppo lontano. Ci limitammo a spulciare il commento al Nuovo Testamento (1516) e l'indice dell'epistolario di Erasmo. Risultò che, commentando un passo dell'*Epistola ai Romani* (v, 14: «sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt...» *), Erasmo aveva discusso lungamente la negazione pelagiana del peccato originale, con una simpatia («illud videndum ne plus satis oderimus Pelagianos» **) mascherata sotto un linguaggio ironicamente distaccato [18]. Ma l'accusa di pelagianesimo gli era stata rivolta piú tardi, per la difesa del libero arbitrio contro gli attacchi di Lutero. Non sembra che Erasmo se ne risentisse particolarmente; alcuni anni dopo (1527), scrivendo all'umanista Pirckheimer, affermava: «Quantum apud alios valeat autoritas Ecclesiae nescio: certe apud me tantum valet ut cum Arianis et Pelagianis sentire possim, si probasset Ecclesia quod illi docuerunt» *** [19]. Certo, né il riferimento agli ariani né quello ai pelagiani erano casuali. L'insistenza su un cristianesimo positivo, pratico, incentrato sulla morale evangelica rendeva Erasmo quanto mai diffidente nei confronti delle sottigliezze dogmatiche e dottrinali. Di qui i dubbi, insinuati a piú riprese, nei confronti della divinità di Cristo e del dogma trinitario, e la conseguente implicita simpatia per gli «Ariani» [20]. Di qui anche l'ostilità nei confronti degli assertori della predestinazione, per il loro presuntuoso tentativo d'investigare gli imperscrutabili decreti di Dio [21].

* «ma la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche per coloro che non peccarono».

** «bisogna stare attenti a non odiare i pelagiani piú del dovuto».

*** «quanto valga per gli altri l'autorità della Chiesa, non so; certo, per me vale al punto che potrei aderire alle posizioni degli ariani e dei pelagiani, se la Chiesa approvasse i loro insegnamenti».

Gli echi di queste posizioni arrivarono anche in Italia – dove, come abbiamo visto, si era diffusa la tendenza a privare la predestinazione di ogni connotato minaccioso e inquietante. Da quest'incontro nacque la tendenza «pelagiana», di cui fu accusato tra gli altri il cardinal Sadoleto, soprattutto per il commento all'*Epistola ai Romani*, pubblicato nel 1535. Ma da un'indagine sui suoi scritti emerse che fin dall'*Interpretatio in Psalmum Miserere Dei* di dieci anni prima, l'insistenza sul tema già noto dell'amplissima misericordia di Dio si accompagnava a un riconoscimento della capacità umana di meritarla: «Hac subiectione animi et in ipsum Deum omnipotentem amore, nulla est tanta iniquitas peccati, nulla sceleris enormitas, quae non continuo aboleatur» * [22]. Ciò che cancella le colpe di Davide è l'umiltà con cui egli le riconosce, implorando perdono.

Nel commento all'*Epistola ai Romani* – incriminato da un «agostiniano» come Tommaso Badia, maestro del Sacro Palazzo, e in quanto tale incaricato del controllo dottrinale sulle opere a stampa – il Sadoleto affrontò il testo che costituiva il punto di riferimento decisivo di tutte queste discussioni. Sulle orme di Erasmo egli mise in dubbio le tesi sulla predestinazione di sant'Agostino; con caratteristica prudenza, tuttavia, cercò di prevenire possibili accuse attaccando contemporaneamente Pelagio:

> Ac mihi quidem saepius jam reverso ad consyderanda ea, quae in utramque dicuntur partem, et rationum momenta perpendenti liquere adhuc non potuit, nisi quod Pelagianam impietatem sine ulla dubitatione detestor, qui tantum meritis nostris honoris tribuit, ut divinae gratiae liberalitatem conetur extinguere... Sed ex altera quoque parte, etsi ab ea stat doctor omnium maximus, idemque gravissimus, et sanctissimus vir [Agostino], tamen durum admodum mihi videtur, quodque illabi non facile queat ad sensus nostros, si omnino a nobis nihil sit quod valeat ad obtinendam gratiam, in pari conditione cunctorum ita quosdam a Deo eligi, ut ceteri in calamitate et damno destituantur ** [23].

* «Di fronte a questa umiltà, a quest'amore per Dio onnipotente, non c'è peccato, non c'è crimine cosí enorme, che non venga istantaneamente cancellato».

** «Spesso sono tornato a meditare su ciò che viene obiettato a en-

Tipicamente, il Sadoleto mostrava una certa insofferenza per il termine «predestinazione» e cercava di servirsi il piú possibile di quello di «praediffinitio» – meno carico di implicazioni negative nei confronti del libero arbitrio e comunque inteso in accezione esclusivamente positiva: «Praediffinivit ergo Deus quos praenoverat, ut conformes essent imaginis Filii sui» * [24]. Anche in questo Sadoleto seguiva l'esempio di Erasmo, che tanto nella traduzione del Nuovo Testamento, quanto nella polemica con Lutero aveva sempre evitato il termine «praedestinatio», il cui etimo pregiudicava già in partenza la posizione che intendeva sostenere [25]. Proprio accennando a quella polemica, il Sadoleto scriveva che la negazione del libero arbitrio

> his recentibus haereticis occasionem praebuit, ut de servo jam, non amplius de libero arbitrio audere conscribere. Impie illi hoc quidem, ut pleraque alia, nec veterum in eo doctorum pietatem et sanctitatem, sed sua tantum religionis omnis evertendae studia insequentes... Ego iniquum confiteor esse, et refragari Scripturae testimonio, et negare omnia attribui Deo bona oportere: et tamen idem ego hoc dico, devitata hac iniquitate, nonnihil quoque libertati nostri arbitrii loci, ac muneris reliquum esse ** [26].

Nell'aspro clima polemico di quegli anni, questi passi, nonostante la loro apparente moderazione, attirarono sul

trambi gli schieramenti, e non ho potuto farmi nessuna opinione chiara, tranne questa, che respingo senza dubbio l'empietà pelagiana, che magnifica a tal punto i nostri meriti da cercar di annullare la liberalità della grazia divina... Ma per quanto riguarda l'altro schieramento, anche se con esso sta il massimo dei dottori della Chiesa, un uomo santissimo e autorevolissimo [Agostino], tuttavia mi riesce ostico, e non facilmente accettabile alla nostra sensibilità, il supporre che in noi non vi sia nulla che valga ad ottenere la grazia, e che Dio elegga tra gli uomini a parità di condizioni alcuni, condannando gli altri al danno e alla sventura».

* «Dunque Dio predefiní coloro che aveva preconosciuto, perché fossero conformi all'immagine del proprio Figlio».

** «a questi eretici moderni ha dato l'opportunità di scrivere sul servo, e non piú sul libero arbitrio. A questo proposito, come fanno di solito, si sono preoccupati unicamente di sovvertire ogni forma di pietà religiosa, trascurando ciò che di pio e di santo avevano scritto gli antichi dottori... Dichiaro che è iniquo sia opporsi alla testimonianza della Scrittura, sia negare che bisogna attribuire ogni bene a Dio; e tuttavia dico anche questo, che dopo aver evitato di cadere in questa iniquità, bisogna lasciare un po' di posto anche alla libertà del nostro volere».

Sadoleto l'accusa di pelagianesimo. Egli replicò rivendicando la legittimità delle proprie posizioni, dissociandosi unicamente dalle tesi *condannate* di Pelagio. «De caetero Pelagianum esse non puto, si in initiis aliquid retineamus, quod sit nostrum» *, scriveva infatti al Contarini. E in una lettera di poco successiva ribadiva rivendicando libertà di discussione su questi temi: «Nec tamen, si non consentio cum Augustino, iccirco ab Ecclesia Catholica dissentio: quae tribus tantum Pelagii capitibus improbatis, caetera libera ingeniis et disputationibus reliquit» **[27]. Gli avversari lo tacciavano d'ignoranza in fatto di teologia (un'accusa ripresa anche dagli storici):

> La quale ignorantia – egli ribatteva – io non la disdico in me, sol dico che, se quelli che vanno a Parigi a studiare in teologia in sei anni si addottorano, io che l'ho studiata otto anni continui in Carpentras, non doverei essere dalla natura sí mal dotato, che io non ne havessi preso qualche parte. Et sebben non ho studiato Durandi, Capreolo, Ochan, ho studiato la Bibbia, san Paolo, Agostino, Ambrogio, Crisostomo e quei degnissimi dottori che sono le colonne della vera scientia [28].

L'«ignoranza» teologica era in realtà un consapevole rifiuto della teologia scolastica, in nome della Scrittura e della patristica, quella greca soprattutto. «De initiis bonarum voluntatum, et de eiusmodi genere, toto sequutus equidem sum Graecos auctores libentius, praesertim cum Augustinus non satis se explicare mihi videatur» ***. Sui temi della grazia e del libero arbitrio, dunque, le posizioni di sant'Agostino andavano corrette alla luce di quelle dei padri greci, in primo luogo di Crisostomo, «cui ego palmam – scriveva Sadoleto – in intelligendis, ac enucleandis Scripturis sanctis sine ulla dubitatione tribuo» ****[29].

* «Del resto, non credo di essere pelagiano se, per quanto riguarda gli inizi della fede, lascio qualcosa anche all'uomo».

** «E tuttavia, se non sono d'accordo con Agostino, non per questo dissento dalla Chiesa cattolica, che, ad eccezione di tre proposizioni di Pelagio, ha lasciato che tutto il resto fosse oggetto di libera discussione».

*** «Per quanto riguarda gli inizi della volontà buona, e i problemi connessi, mi sono rifatto completamente agli autori greci, soprattutto perché mi sembra che Agostino non sia abbastanza chiaro».

**** «[Crisostomo] a cui dò senza esitare la palma, sia nella comprensione che nella esegesi della sacra Scrittura».

Il Sadoleto non era una figura isolata. Dal suo epistolario emerge una serie di contatti che vanno da Erasmo al Catarino, a benedettini come l'Ottoni, il Chiari, Crisostomo Calvini. Questi contatti implicavano una convergenza reale: la presenza del Catarino in questa serie è solo apparentemente eterogenea, come mostreremo piú avanti. Fin d'ora, comunque, si può rilevare nell'*Epistola ad Senatum populumque Genevensem* (1539) la presenza del termine «beneficio di Cristo» in un'accezione che abbiamo già trovata:

> [Cristo] omne denique genus humanum a peccato et peccati morte et a potestate huius mundi tenebrarum, ad caelestem appetendam atque sperandam et cognationem et lucem excitavit, demersosque in luto terrae hominum animos erexit ad coelum atque extulit. Atque hoc maximum Iesu Christi erga nos beneficium... * [30].

Ma quando il Sadoleto scriveva queste pagine, i problemi del libero arbitrio e della predestinazione erano ormai, in Italia, discussi dai pulpiti e sulle piazze. Il caso piú clamoroso (e piú noto) fu quello del frate agostiniano Agostino Museo da Treviso, che predicò a Siena durante la quaresima del 1537, attirandosi una serie di accuse di eresia. Per chiarire la questione si fece ricorso a Gasparo Contarini, da poco divenuto cardinale. In una lunga lettera (che ebbe un'ampia circolazione manoscritta) al senese Lattanzio Tolomei, scritta tra la fine del 1537 e l'inizio del 1538, il Contarini tracciava questo quadro delle discussioni allora in corso su questi problemi:

> Ma per incominciare dalla radice di tutta questa materia, devemo advertire che la astutia del adversario nostro ha posto hora nella chiesia di Dio due parti, le quali ambe per atendere piú al honore loro, et ad essere superiore del compagno, che al honore di Dio et il bene del proximo, si hanno opposto l'una a l'altra, et ambe due conducono l'homo,

* «[Cristo] infine trasse l'intero genere umano dal peccato e dalla morte del peccato e dal potere delle tenebre di questo mondo, indirizzandolo verso la celeste luce, la celeste parentela che dev'essere l'oggetto dei suoi desideri, delle sue speranze; indirizzò verso il cielo gli animi degli uomini, sprofondati nel fango terreno. Questo è il maggior beneficio di Gesú Cristo verso di noi...»

il quale non le advertisse bene, in precipitio. La prima è di questi nostri li quali fanno professione di catholici et oppositi a lutherani; et questi per difendere il libero arbitrio, non sene acorgendo, molto derogano alla gratia di Christo, et tandem per studio di contradire a' lutherani, contradicono alli precipui dotori della chiesa et, da la verità catholica declinando, si accostano alla heresia di Pellagio. Questi altri all'incontro, dapoi che hanno letto un poco di sancto Augustino et sono un poco tenti dalle parole di quello sanctissimo homo, facti molto lontani dalla humiltà et carità di Augustino, montano sopra li pulpiti et proponono alli populi questione et doctrine difficilime, male intese da loro et explicate poi cum sententie paradoxe; talmente che di buono seme... corrotto per la loro superbia et ignorantia del populo, ne nasce non furmento, ma infelice lolio et avene sterili [31].

Per il Contarini, dunque, l'accentuazione «pelagiana» del libero arbitrio era un prodotto della polemica antiluterana. Intervenendo in difesa del benedettino don Marco da Cremona, egli scriveva al vescovo Giberti denunciando coloro

li quali, perché Lutero ha detto cose diverse *de gratia Dei et libero arbitrio*, si hanno posto contra ogni uno il quale predica et insegna la grandezza della gratia et la infirmità humana; et credendo questi tali contradire a Lutero, contradicono a santo Augustino, Ambrosio, Bernardo, san Thomaso; et *breviter*, mossi da buon zelo ma *cum* qualche vehementia et ardore di animo non sene acorgendo, in queste contradictioni loro deviano dalla verità catholica et si acostano alla heresia pellagiana e pongono tumulti nel popolo [32].

Di fatto, in questo periodo, «pelagiano» era diventato un epiteto diretto contro chi, da parte cattolica, insisteva polemicamente sull'importanza delle opere ai fini della giustificazione, finendo col mettere in ombra l'intervento decisivo della grazia divina. Un epiteto diffuso a tutti i livelli. Il cardinal Contarini accusava implicitamente di pelagianesimo il francescano Dionigi Zanettini detto il Grechetto. Il cardinale Pole definiva (1546) pelagiano il controversista Albert Pigghe. Un anonimo sacerdote

modenese, maestro di casa del cardinal Morone, chiedeva a un predicatore di spiegargli «che differenza è tra pellagiani et catholici», sostenendo «che senza questo novo lume de' lutherani, difficilmente si fuggiva la doctrina de' pellagiani». Un fabbro ferraio senese, litigando con uno speziale (1559), esclamava che «chi teneva che l'opere per loro stesse iustificassero o veramente profittasseno a la salute per loro stesse, era oppinione pellegiana»[33]. Ma questa riduzione polemica nascondeva una realtà piú complessa.

14.

Dal tema, ancora relativamente indifferenziato, della «misericordia di Dio», eravamo passati a quello della predestinazione intesa esclusivamente come predestinazione alla gloria, per arrivare infine alle discussioni tra «agostiniani» e «pelagiani». Ma quali erano state le caratteristiche di questo pelagianesimo cinquecentesco?

Gli «agostiniani», a cui alludeva il Contarini, erano stati ampiamente studiati, in quanto gruppi piú o meno toccati dai temi della Riforma[1]. Dei «pelagiani» invece non si sapeva niente. Certo, nessuno osava nel Cinquecento definirsi «pelagiano», e cioè seguace di un eresiarca. Ma già il Sadoleto, come abbiamo visto, distingueva tra le tesi di Pelagio condannate dalla Chiesa e quelle ancora legittimamente sostenibili. E il suo caso sembrava fatto apposta per smentire l'affermazione del Contarini, secondo cui le posizioni «pelagiane» erano dovute a un eccesso di polemica antiluterana. Per il Sadoleto, amico di Melantone e fautore della conciliazione con i protestanti, la polemica antiluterana era in realtà un pretesto per introdurre il discorso positivo che gli stava a cuore: l'accentuazione dell'importanza del libero arbitrio.

In questo contesto gli scritti di san Giovanni Crisostomo diventarono un veicolo per contrabbandare le tesi anche piú estreme di Pelagio. Abbiamo visto quale importanza il Sadoleto attribuisse a Crisostomo. Il benedettino Luciano degli Ottoni, che del Sadoleto era molto amico,

commentò (1538) le omelie di Crisostomo sull'*Epistola ai Romani*, polemizzando fin dal titolo contro coloro che «eundem Chrysostomum divinam extenuasse gratiam, arbitriique libertatem supra modum extulisse suspicantur, et accusant» *[2]. Ma dal commento quest'accusa risultava ampiamente giustificata.

Il testo greco dell'opera di Crisostomo era stato pubblicato a Verona dal Giberti, e il Sadoleto ne aveva accolto calorosamente l'invio:

> Quid enim mihi accidere potuit optatius, et rationibus meis magis accomodatum, quam cum in eadem me exerceam palaestra in qua tantus vir tantopere insudavit, habere me eum et monitorem et magistrum, cuius doctrinae et auctoritatis neminem possit poenitere? **[3].

Anche all'Ottoni il volume fu trasmesso dal Giberti, insieme a un manoscritto da collazionare con la stampa [4].

L'Ottoni, che come sappiamo era legato al Sadoleto, ne lodava per l'appunto il commento all'*Epistola ai Romani* [5], ricalcandola in piú punti, anche se con molta minor cautela. Sulle tracce di Erasmo, si serviva del termine «definitus» anziché «praedestinatus», motivando la sua scelta cosí:

> Praedestinationis autem nomen raro ponit Chrysostomus: quod non tantum ipse tribuit et quantum solent nostri doctores, qui caput rerum ipsam fecerunt, ac nostrae salutis fontem, et causam singularem et unicam. Verum Chrysostomus saepius nominat electionem, quod electionis nomen aptius sit et magis idoneum ad arbitrium nostrum una cum gratia Dei servandum et quod apud Deum idem sit eligere ac praeligere seu praedestinare, cum ibi nullum tempus futurum intelligatur, et quod electio praedestinationem praecedit, et illius quodammodo causa est ***[6].

* «sospettano e accusano il medesimo Crisostomo di aver diminuito la grazia divina e esaltato esageratamente la libertà dell'arbitrio».

** «Che cosa poteva succedermi di piú desiderabile, di piú vantaggioso, dell'avere come guida e maestro un uomo di cui nessuno può mettere in dubbio la dottrina e l'autorevolezza, proprio nel momento in cui affronto delle questioni di cui egli si è occupato tanto?»

*** «D'altra parte Crisostomo usa raramente il termine "predestinazione", a cui attribuisce importanza minore dei teologi moderni, che ne hanno fatto il centro di ogni cosa, la fonte, la causa unica ed esclusiva della

Nella sua aspra polemica contro i «nostri doctores, praesertim recentiores» *, l'Ottoni coinvolgeva Agostino, Pietro Lombardo, Tommaso e Scoto. Come già per Sadoleto, l'attacco a Lutero gli serviva a introdurre l'esaltazione del libero arbitrio: «Adde quod Martinus Luterus, hac ipsa potissimum nixus arbitraria praedestinatione, funditus tollit hominis libertatem... sed aut tollendum humanum arbitrium aut praedestinationem, non arbitrariam tantum, sed ex praenotione quoque ponendam» **[7]. È la negazione teologica piú netta che sia dato incontrare in questi anni riguardo alla predestinazione. L'Ottoni, intriso di neoplatonismo, riprendeva il tema umanistico della «dignitas hominis» ***: il libero arbitrio è ciò che segna la superiorità dell'uomo sulle bestie, è una «potestas... quaedam ad finem adipiscendum» ****[8]. Questo fine è «felicitatem... quae et finis hominis, et beatitudo vocatur» *****. L'Ottoni rifiutava nettamente la distinzione tra due specie di felicità, una naturale e l'altra soprannaturale, perché in tal modo sarebbe stato costretto a postulare la necessità di un intervento speciale della grazia:

> Ex quibus rursus consequitur gratiam iustificantem omnibus esse paratam... quae gratia nihil est aliud quam lumen quoddam divinum, atque subsidium ad ea vitanda seu gerenda quae necessaria sunt pro consequenda felicitate. Hinc etiam patet liberam humani arbitrii facultatem ad eam felicitatem referri debere quam Deus promisit electis, quamque in illa die restituet: non ad naturalem quandam falsam atque confictam (immo eandem ipsam esse veram et naturalem felicitatem ad quam omnes conditi sumus, tam boni quam mali); non supernaturalem, ut quidam asse-

nostra salvezza. Piú spesso, in verità, Crisostomo parla di "elezione", sia perché il termine "elezione" è piú opportuno e adatto a salvare il nostro volere insieme alla grazia divina, sia perché in Dio eleggere, pre-eleggere e predestinare sono la stessa cosa, in quanto in lui non esiste futuro, e l'elezione precede la predestinazione e ne è la causa».

* «teologi moderni, soprattutto i piú vicini a noi».

** «Aggiungi che Martin Lutero, basandosi soprattutto su quest'arbitraria predestinazione, sopprime completamente la libertà dell'uomo... ma bisogna sopprimere o il volere dell'uomo o la predestinazione, e non solo quella arbitraria, ma anche quella derivante dalla precognizione».

*** «dignità dell'uomo».

**** «un certo potere... atto a conseguire un fine».

***** «la felicità... che viene detta fine dell'uomo, e beatitudine».

ruerunt, adeo ut in ipsam, secundum eos, nos nihil possimus *[9].

Anche l'Ottoni naturalmente prendeva le distanze da Pelagio: ma è significativo che la sua difesa del libero arbitrio lo portasse fino alle soglie della tesi dell'impeccabilità. L'eredità del peccato originale era, sulle tracce di Crisostomo, attenuata fin quasi a scomparire:

Notandum quod hoc loco Chrysostomus peccatum originis in nobis non culpam, ut nostri doctores, sed poenam asserit esse: tanquam absurdum existimans si ex unius peccato alii peccatores efficiantur, qui, ut ait, neque poenas mereri reperientur **[10].

Tra l'uomo che viveva sotto la Legge e l'uomo che vive sotto la Grazia c'è una radicale contrapposizione:

Homo damnatus tum erat, et exsul a Deo, et parum vel nihil ad futura respiciebat, sed praesentia tantum spectabat et sequebatur: et non satis ope divina neque gratia sublevabatur, et quicquid caro peccabat letale ac damnabile erat. Nunc autem mens praevalet, quod et Deo sumus reconciliati, et futura tantum attendimus, aut certe imprimis attendimus (modo reipsa, non nomine tantum, Christiani esse velimus) et divino favore atque praesidio copiosissime fruimur. Et demum, si quid caro delinquit, non iam damnabile est, sed aut omnimo non imputatur, aut facilis venia patet ***[11].

* «Dalle quali cose consegue di nuovo che la grazia giustificante è concessa a tutti... la quale grazia non è altro che un'illuminazione, un aiuto divino che consente di evitare o di fare ciò che è necessario a ottenere la felicità. Da qui appare chiaro anche che la facoltà del libero arbitrio dev'essere collegata a quella felicità che Dio promise agli eletti, e di cui un giorno entreremo in possesso: non a una felicità naturale falsa e artificiosa (essa è anzi la vera, naturale felicità per cui tutti, buoni e cattivi, siamo stati creati); e nemmeno a una felicità soprannaturale, definita da alcuni in maniera tale che per raggiungerla non possiamo far nulla».

** «Va rilevato che in questo passo Crisostomo afferma che il peccato originale in noi non è una colpa, come sostengono i teologi moderni, ma una pena: ritenendo assurdo che dal peccato di uno solo gli altri siano resi peccatori, quando, com'egli si esprime, non meritano neppure la pena».

*** «L'uomo era allora dannato, e esule da Dio, e pensava poco o nulla al futuro, ma badava soltanto al presente: non era soccorso dall'aiuto o dalla grazia divina, e ogni peccato della carne era mortale e condannabile. Ma ora che la mente prevale sul corpo in quanto ci siamo riconciliati

Netta distinzione tra età della Legge e età della Grazia, insistenza sulla facilità del perdono concesso da Dio a tutti i cristiani: questi temi li avevamo già trovati nel *Beneficio*. E dell'autore del *Beneficio*, don Benedetto Fontanini da Mantova, l'Ottoni era stato a lungo confratello, prima nel monastero di San Benedetto in Polirone, poi in quello di Santa Maria di Pomposa.

Uno spoglio dei repertori degli scrittori benedettini mostrò che i dibattiti sulla predestinazione e il libero arbitrio erano particolarmente diffusi, in questo periodo, nella congregazione cassinese, di cui sia il Fontanini, sia l'Ottoni facevano parte. Ma molti scritti di autori come l'Ottoni, il Chiari, Gregorio Cortese, Onorato Fascitelli – tutti dedicati a questi temi – risultavano mai pubblicati e non pervenutici [12]. Non sapevamo se questa circolazione manoscritta fosse stata spontanea o dovuta a un'imposizione. D'altra parte, i motivi della libertà dell'arbitrio e dell'impeccabilità erano largamente presenti in opere a stampa di autori benedettini che si presentavano sotto titoli meno specifici [13]. Erano motivi che s'innestavano in una tradizione antichissima e mai interrotta, nutrita dalla lettura e dalla meditazione di testi come le *Collazioni* di Cassiano e gli scritti di Fausto Regiense. Quest'ultimo era tradizionalmente considerato un tipico esponente del cosiddetto «semipelagianesimo»; ma l'insistenza di Cassiano sull'ampiezza della misericordia di Dio e sulla possibilità di raggiungere la perfezione attraverso l'esercizio delle virtú, evocava ancora piú da vicino i temi centrali del *Beneficio* [14].

Le complicate vicende che portarono alla stampa del *De libero hominis arbitrio* del benedettino bresciano Gregorio Bornato sembravano confermare l'ipotesi di un clima misto di censura e autocensura all'interno della congregazione cassinese. Il titolo, insieme al mero nome dell'autore, erano saltati fuori dalla lettura dello *Short-Title*

con Dio, ci occupiamo soltanto, o prevalentemente, del futuro (a patto che vogliamo essere cristiani di fatto, e non soltanto di nome) e usufruiamo largamente del favore e della protezione di Dio. E allora, le debolezze della carne non sono piú condannabili: e non ci vengono imputate affatto, o ci vengono facilmente perdonate».

Catalogue, con una data di stampa (1571) che esorbitava, sia pure di poco, dai limiti cronologici che ci eravamo prefissi. Un controllo diretto dell'opera, sulla copia conservata nella Biblioteca dell'Archiginnasio, riservò due sorprese: lo scritto risaliva a una generazione prima, e il suo autore era un benedettino bresciano.

Ultimato certamente nell'aprile 1537, allorché fu letto dal vescovo di Belluno, Giovanni Barozzi, il libro fu sottoposto due anni dopo, da parte del patriarca Girolamo Querini, all'esame di due domenicani. Essi non ebbero nulla da obiettare; ma le peripezie dell'opera non erano ancora finite. Nel 1548 il Barozzi scriveva al Bornato chiedendo sue notizie e invitandolo a recarsi a Roma. Da questa data cessano le notizie sul libro e sul suo autore, finché, nel 1571, si arrivò inopinatamente alla stampa, a cura di un confratello del Bornato. Nella dedicatoria a Crisostomo Calvini si avvertiva che l'opera era stata rimaneggiata («nonnulla addidi, pleraque detraxi») * [15] e si facevano i nomi dei personaggi a cui l'oscuro autore era stato legato: Pole, Cervini, Contarini, Giberti, Lippomano, Beccadelli. Sono nomi eloquenti, che confermano la posizione particolare della congregazione cassinese nella prima metà del Cinquecento. La secolare estraneità dei benedettini alla teologia delle scuole li rendeva nello stesso tempo invisi a domenicani e francescani, e ben accetti agli ambienti umanistici piú sensibili ai problemi religiosi.

Il Bornato ricordava i colloqui che aveva avuto sull'argomento con il nipote Annibale (a cui l'opera è dedicata) nel 1526, a Venezia. Tali colloqui erano stati stimolati dalla volontà di confutare quanti negavano il libero arbitrio o per leggerezza o perché «falsa ac simulata pietatis imagine delusi» ** [16]. Il Bornato, richiamandosi a uomini santi e apostolici e ai professori di filosofia naturale, sosteneva invece

> liberum arbitrium, quantum ad ipsius realem essentiam, vimque et ingenitam innatamque potentiam talis [esse], ut nullo prorsus modo vel extingui aut amitti queat, sic homi-

* «qualche cosa ho aggiunto, parecchio ho tolto».
** «ingannati da una finta o simulata immagine di pietà».

num unicuique, ab ipsis propriae naturae crepundiis, primordiis et formatione congenerari * [17].

Dalla negazione del libero arbitrio discendevano conseguenze assurde, che abbracciavano tanto la vita religiosa, quanto quella civile e politica:

> Et in primis quidem hominem ipsum, divinum alioqui animal, et qui intellectus et rationis, ut divinioris cuiusdam naturae participatione, Deo propius similitudinis excellentia quadam et aemulatione accedat, aut falso talis dici naturae, et per consequens nec hominem iure appellari posse, aut ipsam tametsi praestantissimam naturam, una cum suis illis ingenitis et absolutis prorsusque (ut sic loquar) divinis operationibus perfectionibusque, nihil tamen omnino huiusmodi egregio animali conferre posse: cum ad pietatem virtutemque et bonos mores, tum nec ad civilem politicamque conversationem quidem, nec ad aliud quodvis vivendi genus qualequale illud tamen sit ** [18].

A questo punto s'inseriva il tema dell'impeccabilità, sia pure formulato in termini meno netti di quelli adoperati dall'Ottoni. Il Bornato distingueva tre forme di peccato, delle quali soltanto la seconda era veramente tale: il peccato per volontà altrui, quello per volontà propria, e quello attribuibile in parte alla volontà propria e in parte alla volontà altrui. Il primo è il peccato originale, nei confronti del quale il Bornato prendeva chiaramente le distanze («peccato, quod trito vocabulo originale dicitur») *** [19]. Il peccato è sempre e soltanto volontario: «Apparet peccatum adeo voluntarium esse, ut nullatenus

* «il libero arbitrio, quanto alla sua essenza reale, alla sua forza, alla sua potenza congenita e innata, è tale che non può essere in alcun modo cancellato o perduto, e nasce in ogni uomo insieme al principio stesso del suo organismo».

** «E anzitutto o si sostiene che all'uomo stesso, per altri rispetti essere divino, e tale da avvicinarsi a Dio per le capacità insite nel suo intelletto e nella sua ragione, che lo rendono partecipe di una natura piú divina, viene attribuita falsamente una natura siffatta, e di conseguenza non lo si può definire uomo nel senso vero del termine; oppure si sostiene che questa stessa natura piena d'eccellenza, con tutte le sue operazioni e perfezioni congenite e compiute, e per cosí dire divine, non giova affatto a questo supremo degli esseri viventi – né alla pietà religiosa, né al valore, né alla moralità, né alla vita politica o a qualsiasi altro tipo di attività».

*** «il peccato, che con termine consunto viene detto "originale"».

peccatum dici vere possit nisi fuerit voluntarium» *. Tale non è sempre quello cosiddetto («vulgo») veniale, il peccato cioè di terzo tipo:

> Nunc sequi videtur, ut inquiramus quomodo tales corporei sensus, affectus et motus, praeter rationis consensum, ipsum hominem perturbantes vel invadentes, iure dici possint voluntarii vel ipsi homini ad culpam adscribi, praesertim quum appareat ipsum ex talibus motibus non amplius iure culpari posse quam caeterae quaeque animantium speties: quibus cum sit cum ipso homine communis ipsa corporei sensus vis, nulla tamen peccati ratione vel taxari vel condemnari posse probentur, quum rectae rationi omnino repugnare videatur ut tales affectus vel motus cuipiam ad culpam adscribi debeant, in cuius potestate non fuerit ulla prorsus diligentia illos extinguere vel comprimere penitus ne insurgant, quales sunt huiusce corporeae sensualitatis tales motus... Peccatum veniale non semper iure dici posse voluntarium simpliciter vel pleno iure ex voluntate propria peccantis **[20].

La definizione dell'uomo come «animal divinum» si riallacciava al filone della «dignitas hominis» che abbiamo visto presente anche nell'Ottoni. Su di esso s'innestava il tema della trasformazione dell'uomo in Cristo mediante la comunicazione dei meriti di quest'ultimo. Ora, nel *Beneficio* si legge:

> le opere di Cristo sono opere del cristiano... Veramente si può dire che il cristiano è stato fisso in croce, è sepolto, è resuscitato, è asceso in cielo, è fatto figliuolo di Dio, è fatto partecipe della divina natura. Dall'altro lato tutte le

* «Appare chiaro che il peccato a tal punto è volontario, da non poter essere detto peccato se non è stato volontario».

** «Ora dobbiamo chiederci se questi sensi, affetti e moti del corpo, estranei al consenso della ragione, che turbano o invadono l'uomo stesso, possano a buon diritto esser detti volontari e attribuiti a una colpa dell'uomo stesso, soprattutto dato che appare chiaro che per questi moti l'uomo non può essere considerato colpevole piú di qualsiasi altra specie animale, che con l'uomo ha in comune la sensibilità corporea, e tuttavia non può essere rimproverata o condannata per aver peccato. Pertanto, sembra quanto mai assurdo considerare colpevoli in chiunque affetti o moti del corpo, che, come i moti della sensualità corporea, è impossibile trattenere o reprimere, qualsiasi sforzo si faccia... Il peccato veniale non può essere sempre definito volontario in senso proprio qualora si consideri la volontà del peccatore».

> opere, che fa il cristiano, sono opere di Cristo, percioché le vuole come cose sue; e, perché sono imperfette et egli è perfetto e non vuol cosa imperfetta alcuna, con la sua virtú le fa perfette... (p. 224).

Il Bornato si esprimeva in termini molto simili, esortando

> ut divinam nobis (ipsius gratiae interventu) conciliemus clementiam, ipsius propitiam nobis reddamus bonitatem: qua tandem mediante, Christi Jesu Dei et hominum mediatoris nobis communicato merito, ipsiusque participes effecti familiaritatis, optata postremo beata praemia sydereasque mansiones, aequivalenti, iusto atque condigno praetio mercari, consequique possimus: in ipsum interim dominum Servatorem transformati, per verum sincerae charitatis affectum, condignamque ipsius passionis, mortis atque vitae totius imitationem... * [21].

Evidentemente non era possibile parlare qui di «fonti» del *Beneficio*, se non altro per la difficoltà costituita dalle vicende del testo del Bornato. Era però un'ulteriore conferma della diffusione, nella congregazione cassinese dell'ordine benedettino, di temi presenti anche nel *Beneficio* e ricondotti di solito dagli interpreti al misticismo valdesiano. Il Caponetto, per esempio (nell'autunno 1972 era apparsa la sua edizione) rinviava, a proposito del passo che abbiamo citato, ad alcuni brani delle *Considerazioni* di Valdés [22]. In essi, effettivamente, è possibile rintracciare espressioni vicine o identiche a quelle del *Beneficio*, inserite però in un'argomentazione di sapore diverso. Valdés insiste infatti sulla necessità di una «propria e particolar rivelazione di Dio», contrapponendo aristocraticamente coloro – e sono i piú – che si contentano di «pigliar di Cristo quella parte che già è onorevole, cioè il nome

* «a conciliarci la divina clemenza (con l'intervento della grazia di Dio) e a renderci propizia la sua bontà: grazie alla quale, ci vengono comunicati i meriti di Gesú Cristo mediatore tra Dio e gli uomini, diventiamo partecipi della sua amicizia, e possiamo conseguire e ottenere con un prezzo adeguato e giusto la beatitudine tanto desiderata e le dimore celesti: trasformati nel Salvatore stesso, grazie al verace affetto della carità sincera, e l'opportuna imitazione della sua passione, della sua morte e dell'intera sua vita...»

e la professione», e i pochi che «pigliano quello che è ignominioso, cioè il morir al mondo». Ora, ai primi «non tocca... quello che dice san Paolo, perché né sono morti con Cristo né sono risuscitati con Cristo, conciossiacosaché non risusciterà se non chi more»[23]. Ma nel passo del *Beneficio*, questa preoccupazione, tipica di Valdés, di ricondurre il discorso a un'esperienza di rigenerazione individuale, è del tutto assente.

Sempre piú ci convincevamo che il ricorso unilaterale agli scritti di Valdés come chiave per l'interpretazione del *Beneficio* mascherava probabilmente un problema piú ampio e irrisolto: quello dei rapporti tra Valdés e il mondo religioso italiano. Anziché parlare a ogni piè sospinto di idee valdesiane, ci sembrava piú opportuno vedere in Valdés il catalizzatore di sentimenti, inquietudini, atteggiamenti già diffusi anche se in forma non sempre precisata.

Questa ipotesi appariva confermata anche dal caso del Bornato. Le pagine conclusive della sua opera sono dedicate al problema dei riti e delle cerimonie ecclesiastiche. La posizione del Bornato è complessa. In primo luogo egli afferma che l'uomo può

> ex propria et ingenita virtute... circunscripta omni alia gratuita Dei ope *

arrivare a conoscere

> animas rationales oportere esse perpetuas atque immortales, aliamque post hanc esse vitam, Deumque praeterea necessario oportere esse, summe sapientem, summe iustum, summeque omnipotentem, cuius infallibili providentia humanorum operum iusta recompensatio et remuneratio **.

Prova di ciò è il fatto che moltissimi («quamplurimos») pagani, come Socrate, Platone e Pitagora, «tali sibi naturae lumine mediante» ***, lasciarono ai posteri

* «con una virtú che gli è propria e congenita... indipendentemente da ogni altro gratuito aiuto di Dio».

** «che bisogna che le anime razionali siano eterne e immortali, che dopo questa vita ve ne sia un'altra, e inoltre che debba esistere necessariamente un Dio, sommamente saggio, giusto e onnipotente, la cui infallibile provvidenza conceda una giusta ricompensa e remunerazione alle azioni umane».

*** «grazie a questo lume naturale».

un modello di vita esemplare. A questo punto, dice il Bornato, se qualcuno affermasse che questo «cognoscendi et intelligendi modus» *, proprio della natura umana, è stato voluto dalla divina provvidenza affinché «ipsa divinorum sacramentorum sacra mysteria rerumque sanctificationes ac Deo debitus latriae cultus, et in veteri quidem Haebreorum synagoga, et in recentiori nostrorum ecclesia, sub diversis rerum sensibilium et corporearum typis, formis ac ritibus, ceremoniisque ab ipsis mortalibus ipsi Deo persolveretur» **, costui «meo quidem iudicio a recta Dei extimatione non aberraverit» ***. Il Bornato rinvia qui a un passo di Dionigi l'Areopagita (si può notare che l'Ottoni inseriva nella sua opera una lunga esaltazione della teologia negativa): «Impossibile est divinum illud radium aliter nobis relucere posse, nisi sub varietate velaminum sacrorum circumvelatum» ****. Esso gli permette anzitutto di porre sullo stesso piano delle cerimonie cristiane non solo quelle ebraiche, ma addirittura quelle romane, di cui è sottolineata la finalità politica (un'eco di Machiavelli?); inoltre, di ribadire la funzione esclusivamente pratica dei riti e delle cerimonie cristiane:

> Qua ratione subsequenter ostenditur et in sacriis oratoriis et delubris et praecipue publicis non indecenter, nec absque probato consilio ab universitate fidelium, et sancta matre Ecclesia concedi usum organorum, et aliorum instrumentorum musicorum in divinis laudibus: concedi et cantus, et orationes vocales, prostrationes et huiusmodi multa corporea et sensibilia, quando quidem non eo intuitu et scopo fiant, ut ipsa divinitas quasi rerum ignara nostris orationibus instruatur, aut quae dormiat nostris vocibus excitetur... Quibus argumentis subinde infertur et illud non alienum a recta ratione esse (tametsi id a nonnullis ex recentioribus novarum rerum cupidioribus impugnari vi-

* «forma di conoscenza e d'intelligenza».

** «gli stessi sacri misteri dei sacramenti divini, le consacrazioni degli oggetti e i culti dovuti a Dio, venivano compiuti sia nell'antica sinagoga ebraica che nella moderna chiesa cattolica, sotto riti, forme e cerimonie diverse, dagli stessi mortali allo stesso Dio».

*** «a mio parere non si allontanerebbe da una giusta considerazione di Dio».

**** «è impossibile che quel raggio divino possa risplendere ai nostri occhi se non sotto il velo di velami molteplici».

deatur) quod veteri et approbato modo et in publicis quidem et in privatis basilicis et oratoriis, Christi Dei Servatoris, atque Deiparae Virginis, et aliorum sanctorum insculpantur et depingantur imagines, simulque venerentur et colentur: quandoquidem id fieri non obscurum sit, non eo quidem intuitu vel intentione, quod plus colendae divinitatis, quam in coeteris rebus in illis esse credatur, sed verius, ut et per eas Christi ipsius et aliorum sanctorum intemerata recteque dum hic degerent transacta vita, laudabiles et sancti actus, fortiaque facta ad mortalium et rudium praecipue sensus revocata, quibus, veluti quibusdam instrumentis moveantur ad illorum aemulandas virtutes, fidem ac pietatem, quos sub talibus formis et typis cognoverint representari. Nam et hoc antiquitus apud ethnicos, praesertim Romanos, observatum fuisse ex ipsorum monumentis facile comprehendi datur, tametsi longe alio scopo. Dum vellent atque iuberent eos, qui probatae virtutis alicuius intenti fuissent, et eorum partim fortia gesta, praeclaras virtutes ac laudes publice decantari, atque aliqua simul praeclara statua in rei perpetuam memoriam in loco aliquo conspicuo coelebrari, ut vel sic ingenuae nobilitatis et praeclari ingenii iuniores aemulatione praeclarae et beatae virtutis et gloriae, ad illorum sectanda vestigia accenderentur ac veluti aestro excitarentur, quos tantis favoribus et honoribus a principibus et magistratibus atque universo populo prosequutos viderent. Ad haec [Deus] intellexerit et ipsa vota nostra et preces sanctis offerri, non quidem sic ut ab ipsis tanquam primariis et efficientibus causis exaudiantur, vel adimpleantur, sed verius, ut ipsis tanquam mediatoribus et intercessoribus, quibus communione, naturaeque participatione ac iure afficimur, et quos divina providentia talibus obsequiis et muneribus venerari voluit a nobis, ut facilius exaudiantur et adimpleantur eadem ipsa nostra vota * [24].

* «per questo motivo non a torto, né senza l'assenso della comunità dei fedeli e della Santa Madre Chiesa, nei templi soprattutto pubblici viene concesso l'uso degli organi e di altri strumenti musicali per render lode a Dio. Inoltre, vengono concessi i canti, le orazioni vocali, gli inginocchiamenti e molte altre cose analoghe corporee e sensibili, dal momento che esse non avvengono con lo scopo di informare la divinità ignara con le nostre preghiere, o di svegliarla, quasi dormiente, con le nostre voci... Da tutto ciò si comprende che non è irragionevole (anche se alcuni dei moderni novatori l'hanno attaccato) l'uso antico e tradizionale seguito nelle basiliche e negli oratori sia privati che pubblici, di scolpire e dipingere le immagini di Cristo Dio salvatore, e della Vergine madre di Dio, e degli altri santi, venerandole e facendone oggetto di culto. Infatti,

In questa svalutazione (e rivalutazione in chiave politica) delle cerimonie ecclesiastiche, delle immagini, del culto dei santi e della Madonna, non va vista un'eco della Riforma, e nemmeno del misticismo valdesiano. Essa non è che l'altra faccia del richiamo a Dionigi e alla teologia negativa, quella teologia che l'Ottoni giudicava «tutior atque munitior adversus philosophos, Iudaeos, Turcas et haereticos omnes: namque omnem de Deo tollit curiosam disceptationem» * [25]. In un ambiente come questo, in cui influssi umanistici e teologia negativa convergevano nell'adombrare una religione indifferente ai dogmi e alle cerimonie, un altro benedettino, Giorgio Siculo, arriverà a conclusioni francamente ereticali.

La vivacità di queste discussioni nell'ambiente benedettino è testimoniata dal commento ai salmi di Giambattista Folengo, pubblicato per la prima volta parzialmente a Basilea nel 1540 [26]. Il Folengo era legato non solo all'Ottoni – della cui opera curò la stampa – ma anche all'autore del *Beneficio*, don Benedetto da Mantova, al secolo Benedetto Fontanini. La presenza di quest'ultimo si può forse intravedere in uno degli interlocutori dei *Pomiliones* del Folengo, «Fontanus», che nel corso del dialogo si tramuta in «Lucianus» (certamente l'Ottoni) [27]. Non che

è evidente che ciò viene fatto non perché si ritenga che quelle immagini siano piú impregnate di divinità delle altre cose, e in quanto tali piú degne di essere adorate, ma piuttosto, affinché per mezzo di esse la vita incorrotta, le gesta lodevoli e sante, le azioni eroiche di Cristo stesso e degli altri santi vengano richiamate alla sensibilità dei mortali, e in particolare dei rozzi, cosí da indurli a emulare le virtú, la fede e la pietà di coloro che vengono cosí raffigurati. Non è difficile capire che questa usanza esisteva anche tra gli antichi, e in particolare tra i Romani, come appare dai loro monumenti: ma lo scopo era ben diverso. Essi infatti ordinavano che di coloro che avevano dato prova di valore venissero cantate pubblicamente le gesta, il valore e le lodi, e che a memoria perenne di tutto ciò venisse eretta bene in vista qualche splendida statua: in questo modo, i giovani piú nobili e intelligenti erano spinti, quasi infiammati dal desiderio di gloria, a seguire le orme di coloro che vedevano circondati dai favori e dagli onori dei principi, dei magistrati e dell'intera popolazione. E Dio ha voluto che anche i nostri voti e le nostre preghiere siano offerti ai santi non perché essi li esaudiscano in qualità di cause prime e efficienti, ma piuttosto perché la loro mediazione e intercessione influisca su di noi, rendendoci partecipi della loro natura: e la divina provvidenza ha voluto che noi venerassimo i santi con queste cerimonie e osservanze, perché i nostri voti fossero esauditi e adempiuti piú facilmente».

* «piú sicura e efficace contro i filosofi, gli Ebrei, i Turchi, e tutti gli eretici: infatti elimina ogni superflua elucubrazione sulla divinità».

il Folengo condividesse le opinioni estreme dei suoi due confratelli. Nel commento ai salmi egli accenna piú volte ai dibattiti in corso sul libero arbitrio e la predestinazione, assumendo un atteggiamento distaccato e prudente, incline tutt'al piú a manifestare una propensione nei confronti dei fautori dell'intervento decisivo della grazia:

> Cum enim uterque eorum exercitus munitissimus sit, atque ad se defendendum paratissimus, quis me vetat, modo huius, modo illius, tanquam liberum spectatorem mirari virtutem? Quod si tamen illorum alteri magis, quae est spectatorum natura et conditio, interdum favere videor, gratiae pars ea est, ni fallor. Quod si error est, malo quidem cum fiducia illa quam mihi gratiae favor conciliat, errare, quam cum periculo nimiae de me meoque arbitrio confidentiae partem alteram superare * [28].

Una posizione mediatrice viene assunta negli stessi anni dall'abate benedettino Isidoro Chiari, nella sua irenica *Adhortatio ad concordiam*, composta nel 1536, ma stampata solo nel 1540. Il Chiari, rivolgendosi a Melantone, cerca di smussare i problemi su cui maggiore era il contrasto con i protestanti, richiamandosi all'esempio di san Paolo, che nella predica agli Ateniesi aveva voluto vedere nel culto reso al dio ignoto un barlume della verità cristiana. Analogamente, il Chiari esorta a evitare l'asprezza della controversia, e si mostra disposto a fare concessioni anche su temi importanti come quello del numero dei sacramenti: «Quid enim, obsecro, damni est in hac parte, si maioribus nostris visum fuit novae Legis sacramenta eo complecti numero, qui admodum sacris literis sit familiaris, praesertim cum non eandem neque vim, neque necessitatem aeque omnibus tribuant?» ** [29]. Non c'è dub-

* «Dato che ambedue gli eserciti sono armati fino ai denti e pronti a difendersi, chi m'impedisce di ammirare il valore ora dell'uno ora dell'altro, come un libero spettatore? Se poi, come capita inevitabilmente agli spettatori, ogni tanto sembro parteggiare di piú per uno dei due, questo è, se non sbaglio, lo schieramento della grazia. Se si tratta di un errore, preferisco errare con quella fiducia che mi proviene dal favore della grazia, che vincere l'altro partito col rischio di un'eccessiva confidenza in me stesso e nel mio volere».

** «E infatti, che danno proviene, ti chiedo, dal fatto che i nostri antenati ritennero di dare ai sacramenti del nuovo patto un numero fami-

bio che in questa gerarchia dei sacramenti adombrata dal Chiari l'eucarestia dovesse avere un posto di primo piano. Tuttavia, in una lettera di vari anni prima ad un Vitale da Modena, il Chiari alludeva alla messa e all'eucarestia in termini singolari:

> Significatum mihi est te Divae Iustinae natalitio die auspicaturum esse Divinum illud sacrificium, cuius memoriam sic repeti voluit et frequentius celebrari Dominus et Rex noster Jesus Christus, Dei maximus filius, uti ne hominum intercideret aut aliqua oblivione inobscuraretur tanta Dei in nostrum genus beneficentia * [30].

Anche togliendo il velo della terminologia umanistica, rimaneva la netta affermazione che la messa non è che un ricordo del sacrificio di Cristo. Con questo non volevamo ovviamente attribuire al Chiari una posizione di tipo calvinista. Certo, il passo del *Beneficio* sull'eucarestia come «memoria della passione del Signore» è tratto di peso dall'*Institutio*: ma come, e perché, veniva letto Calvino? Ancora una volta, la trama intricatissima della vita religiosa italiana del Cinquecento vanificava ogni meccanica individuazione di «fonti».

Sempre al *Beneficio* ci riportava l'accenno alla «facilità» della via verso la salvezza: «An forte – si chiedeva retoricamente il Chiari – satis non erat credidisse benignitatem Dei facilem ad salutem comparandam viam excogitavisse, ut qui crederet ac baptizaretur salutem adipisceretur?» ** [31]. Questa facilità è legata al permanere – almeno in una certa misura – del libero arbitrio nella natura umana vulnerata dal peccato: «Docuere doctissimi viri et sanctissimi homines libertatis aliquid in nobis superesse ad quaerendam salutem, quae tamen semper divinae opis

liare alla sacra Scrittura, soprattutto quando non a tutti essa attribuisce lo stesso valore e lo stesso grado di necessità?»

* «Ho saputo che nel giorno di santa Giustina tu compirai quel divino sacrificio, la cui memoria Gesú Cristo, signore e sovrano nostro, il piú grande dei figli di Dio, volle che fosse ripetuta e celebrata piú spesso, perché gli uomini non dimenticassero un cosí gran beneficio elargito da Dio al genere umano».

** «Forse che non era sufficiente aver creduto che la benevolenza di Dio aveva escogitato una facile via verso la salvezza, tale che chi credeva e veniva battezzato, otteneva la salvezza?»

egeat» * [32]. Con quest'affermazione sulla necessità della grazia il Chiari si avvicinava (almeno in questo scritto) piuttosto alla posizione di un Giambattista Folengo che a quella, che abbiamo visto orientata in senso ben piú nettamente «pelagiano», di un Bornato. A questo punto non ci stupí che il Chiari intravedesse nella «praescientia», sulla base di Crisostomo, la possibilità di conciliare grazia e libero arbitrio, evitando la predestinazione.

Ma il tentativo di delineare un filone benedettino nell'ambito delle discussioni sulla grazia e il libero arbitrio non deve nascondere il fatto che a questa data – 1540 – esse coinvolgevano ambienti molto piú ampi. L'anno prima, per esempio, era stato stampato a Genova un *Dyalogo del maestro e del discepolo* del cappuccino Antonio da Pinerolo, ristampato a Firenze nel 1543. Sfogliando il catalogo della Biblioteca Universitaria di Bologna alla voce «dialogo», A. trovò per l'appunto questa seconda edizione (la prima risultò irreperibile). Sotto un titolo identico a quello delle traduzioni volgari di un diffusissimo testo medievale, il *Lucidarium* di Onorio di Autun, emerse un contenuto nuovo, che richiamava per piú versi quello del *Beneficio*:

> Perché è cosa certissima che il vivacemente credere esser diventato figliuolo di Dio per la passione di Christo Dio per noi fatto huomo, con la buona volontà di servire et amare esso Christo, ci fa diventare et essere figliuoli di Dio... Ma intanto di tanto benefitio esultando in spirito laudiamo et ringratiamo il buono Iesu... Et ognuno, pure che habbia buona volontà et habbia fatto ferma deliberatione di vivere a Christo, et servirli sempre, pentito della vita passata, se fermamente crederà (come è obligato) essere fatto figliuolo di Dio per vertú di Iesu, subito, anchora che per avanti fosse stato un demonio et che sempre havesse crocifisso Christo, subito (et siane certo ognuno) questo diventa figliuolo di Dio per questa fede, et con filiale confidentia in Dio può dire: Padre nostro etc... Non solo crede che sia morto in croce, ma che per i suoi peccati sia morto, et per quelli sodisfatto, et cosí per quella morte sia col pa-

* «Uomini santissimi e dottissimi hanno insegnato che in noi è rimasta una qualche libertà per cercare la salvezza, che tuttavia necessita sempre la grazia divina».

dre eterno riconciliato, sia fatto herede del cielo, et per quella habbia ogni dono, vertú et gratia... [33].

Quest'ultimo passo, in particolare, richiamava un'affermazione del *Beneficio*: «non creder solamente in generale la remissione de' peccati, ma applica questo credere al tuo particolare, credendo indubitatamente che per Cristo ti sono perdonate tutte le tue iniquità» (p. 256). Ancora piú evidente ci apparve la corrispondenza tra questi due passi:

> Non basta, dico, credere che Dio sia, quanto alla divinità et humanità, al modo di sopra narrato, et ch'habbia fatto quello che ha fatto et che sia per fare quanto habbia detto, et cosí secondo l'historia, perché questo tale credere è piú presto uno sapere, o vero opinione, che fede christiana. A questo modo crede anchora il demonio, che gli è uno Dio, vita eterna, uno inferno: et contremisce (come dice santo Iacopo), ma niente gli vale [34].
>
> E però niun s'inganni... stimando egli... che la vera fede consista nel credere alla istoria di Iesú Cristo nella maniera che si crede a quella di Cesare e di Alessandro. Questo modo di credere è una fede istorica, fondata in mera relazione di uomini e di scritture e impressa leggiermente nell'animo per una certa usanza... E chi per la sua fede non sente i mirabili effetti, ch'abbiamo detto che fa nel cristiano la fede inspirata, conosca che non ha ancora la fede cristiana... E, udendo dire che la fede sola giustifica, non s'inganni, dicendo: – Che bisogno è che io mi affatichi nelle buone opere? Basta la fede a mandarmi in paradiso –. Al quale io respondo che la fede sola manda in paradiso, ma che avvertisca che gli demòni ancora credono e tremono, come dice san Giacomo (pp. 233, 234).

I commentatori del *Beneficio* rinviavano, per il passo sulla «fede istorica», contemporaneamente a Melantone e a Valdés. Ora saltava fuori anche lo sconosciutissimo Antonio da Pinerolo. Una «fonte» ignorata del *Beneficio*? Certo, la possibilità teoricamente esisteva: c'era quella prima edizione del *Dyalogo*, uscita nel 1539, che però non eravamo riusciti a trovare. Il colophon dell'edizione del 1543 si preoccupava di riprodurre l'approvazione dell'inquisitore genovese Stefano Usodimare alla stampa prece-

dente. Don Benedetto (allora non avevamo ancora riconosciuto in quei brani del *Beneficio* la mano del Flaminio) aveva letto il *Dyalogo* nella stampa del 1539? Si ripresentavano le stesse difficoltà già formulate a proposito di una sua supposta lettura dell'*Institutio* di Calvino. Era stato allora il Flaminio a leggere e utilizzare il *Dyalogo*? Oppure era stato Antonio da Pinerolo a leggere e utilizzare Melantone o Valdés?

Cercavamo il bosco, e c'eravamo dentro, proprio nel fitto. Di tutti gli alberi in cui ci eravamo imbattuti, il *Dyalogo del maestro e del discepolo* era – al di là delle differenze, riconducibili ai rispettivi generi letterari – quello piú simile al *Beneficio*. Ma quanti altri ce n'erano, nascosti nelle biblioteche? Per il momento, comunque, il *Dyalogo* ci appariva, retrospettivamente, come un candidato potenziale e fallito alla fortuna contemporanea e alla fama postuma del *Beneficio* [35].

Non scommettevamo sull'appartenenza del *Dyalogo* alla linea pelagiana. Comunque non ci preoccupava un'affermazione, di sapore evidentemente difensivo, come questa: «Non è mai stato né sarà persona humana tanto perfetta che col lume solo naturale et forze del libero arbitrio habbi osservato e' dieci comandamenti in quel modo che è grato et accetto a Dio, né possa osservare; et chi tenesse l'opposito sarebbe heretico pelagiano» [36]. Semmai, era una ulteriore prova della diffusione, in questo periodo, del pelagianesimo come punto di riferimento, sia pure polemico. Ognuno, a seconda dei punti di vista, si costruiva un pelagianesimo di comodo. Lo verificammo anche nel caso di Ambrogio Catarino Politi, che alla vigilia della confutazione del *Beneficio* aveva pubblicato a Lione una serie di opuscoli (*De praescientia et providentia Dei*, *De praedestinatione Dei*, *De eximia praedestinatione Christi*, *De lapsu hominis et peccato originali*) [37]. In essi confluivano vari temi – la polemica con la Riforma, le controversie interne all'ordine domenicano sull'interpretazione di san Tommaso – che il Catarino avrebbe ripreso e accentuato variamente negli anni successivi. A questa data, la posizione del Catarino sul problema della predestinazione è, in breve, la seguente. Nel trattato *De praescientia ac provi-*

dentia Dei quod rerum contingentiam non tollat, e precisamente nella dedica al cardinale Rodolfo Pio da Carpi, il Catarino dichiara di essere stato indotto a occuparsi dell'argomento dal cardinale di Siena, in seguito allo scalpore suscitato in quella città dalle prediche di Agostino Museo, quelle stesse prediche che avevano dato lo spunto alla lettera del Contarini *de praedestinatione*. In questo scritto il Catarino si propone di «ostendere Dei gratiam et misericordiam non tam paucis, ut isti [cioè i «predestinatori»] volunt, sed cunctis hominibus esse paratam, his duntaxat exceptis qui se illa indignos propriis constituere delictis» * [38]. A questo intento rispondono gli altri trattati. Nel *De praedestinatione Dei* egli ribadisce che se fosse vera la tesi secondo cui

> ita se habere Dei praedestinationem, ut ab initio nullis inspectis vel meritis vel demeritis cuiusquam propriis, partem modicam quandam humani generis ordinarit ad vitam, partem vero, et incomparabiliter numerosiorem, in massa perditionis dereliquerit **.

risulterebbe invalidata, di fatto, l'intera Scrittura

> quae miserationes Dei Patris super omnia opera eius extollit, quem et misericordiarum patrem, et Deum totius consolationis praedicat... et quod omnium miseretur et parcit omnibus, et neminem vult perire, sed omnes salvos fieri... *** [39].

Ma il Catarino non si limita a un'esaltazione della misericordia di Dio. Il suo abito mentale di teologo lo porta a ridefinire rigorosamente i termini della questione. Anzitutto, il termine «praedestinatio». Dopo averne analiz-

* «mostrare che la grazia e la misericordia sono offerte non solo a pochi, come ritengono costoro, ma a tutti gli uomini, con l'eccezione soltanto di coloro che se ne sono resi indegni con i propri crimini».

** «la predestinazione divina è tale che, fin dall'inizio dei tempi, senza tenere in alcun conto i meriti o i demeriti di ognuno, una piccola parte del genere umano è stata destinata alla vita eterna, mentre un'altra parte, senza confronto piú numerosa, è stata lasciata alla perdizione».

*** «che esalta la compassione di Dio Padre sopra tutte le sue opere, chiamandolo padre delle misericordie, e Dio della consolazione... e affermando che ha pietà di tutti e perdona tutti, e che vuole che nessuno perisca, ma che tutti siano salvi...».

zato la pregnanza etimologica, il Catarino afferma esplicitamente:

> Nec tamen me latet Augustinum et alios quosdam hoc abusos esse vocabulo, ut etiam ad poenam dicerent praedestinationem Dei. Nos autem, secundum quod plures nunc iam accipiunt, hac utemur voce, videlicet ad significandum praedestinationem, quae est ad aeternam vitam * [40].

La predestinazione intesa in questo senso riguarda un numero ristretto: Cristo, la Madonna e cosí via. Alla «praedestinatio» si contrappone la «reprobatio». Ma i «reprobati» sono tali non per un giudizio imperscrutabile di Dio, bensí in conseguenza delle loro azioni. Ciò vale perfino nel caso di Giuda:

> Nemo igitur haec eius vitia antiquo peccato et antiquae Dei reprobatione ascribat, ut et ad hoc electus fuerit ab ipso Christo (quod horresco vel cogitare) ut hoc tam insigne facinus perpetraret. Quod vero de illo idem Augustinus scribit, quod esset damnatus ante quam natus, nec lego in scripturis neque recipio: non est haec aequa opinio, non pia, non vera, neque verisimilis... ** [41].

Di fatto, i «reprobati» confluiscono nei «praesciti» – termine ampio con cui il Catarino designa tutta l'umanità – con la sola esclusione dei predestinati alla salvezza: «capio autem hic praescitum, ut capi oporteret, non restringendo ad eum qui damnatur tantum, sed communiter, ut vox ipsa non minus significat, etiam ad eos qui salvantur» ***.

* «E tuttavia non mi sfugge che Agostino e altri hanno abusato di questo vocabolo, parlando anche di una predestinazione divina alla pena. Ma noi, secondo l'uso attuale dei piú, ci serviamo di questo termine per designare la predestinazione alla vita eterna».

** «Nessuno, dunque, deve attribuire questi suoi vizi a un peccato antico, a un'antica riprovazione di Dio, come se a ciò egli fosse stato eletto da Cristo stesso (inorridisco perfino a pensarlo) perché perpetrasse un cosí enorme delitto. Quanto a ciò che di lui scrive Agostino, e cioè che era stato dannato prima di nascere, non lo trovo scritto nella Scrittura, né lo ritengo vero: si tratta di un'opinione che non è giusta, non è pia, non è vera, non è verosimile...»

*** «con "precognito" intendo qui, com'è necessario, non soltanto, restrittivamente, coloro che vengono dannati, ma in generale, come il termine stesso significa, anche coloro che vengono salvati».

Lo scopo di questo complicato gioco di ridefinizioni concettuali è quello di salvare il libero arbitrio. La sostituzione di «praescientia» a «praedestinatio» postula un Dio spettatore *ab aeterno* delle libere azioni umane anziché un Dio che distingue in maniera imperscrutabile dall'inizio dei tempi eletti e reprobi:

> Nam praedestinatio quae importat certam ordinationem salutis, causam includit necessariam ad necessarium effectum. At praescientia nullam causam includit: non enim ideo quis salvatur, quia praescitus sit salvari, sicut praedestinatus ideo salvatur quia praedestinatus est. In praescito autem potius contra est, nam ideo praescitur salvari quia in oculis Dei ambientis omne tempus aeternitate sua, iam salvus est * [42].

Tutto ciò richiama posizioni già note: e tuttavia, inserire senz'altro il Catarino tra i «pelagiani» sarebbe semplicistico. Contro questi ultimi e contro il loro difensore, Erasmo, egli polemizzò duramente [43]. D'altra parte, non c'è dubbio che il suo bersaglio polemico principale furono gli «agostiniani», a cominciare dal Contarini, per le posizioni assunte al colloquio di Ratisbona con i protestanti (1541). Da questa data s'intensificarono i rapporti col Sadoleto, che sottopose al giudizio del Catarino le proprie opere ancora manoscritte [44].

A questo punto ci chiedemmo quale fosse il nesso tra queste posizioni di Catarino e il tipo di lettura ch'egli aveva fatto del *Beneficio*. Abbiamo visto che l'accusa di «pelagianesimo» ricorre una sola volta nella sua confutazione, anche se riferita a un passo a nostro parere d'importanza centrale [45]. Il centro del suo discorso polemico era altrove, nel rapporto fede/opere. Nel modo in cui questo tema veniva affrontato nel *Beneficio*, egli avvertiva e

* «Infatti la predestinazione, che comporta un'ordinazione definita alla salvezza, implica una causa necessaria di un effetto necessario. Ma la prescienza non implica nessuna causa; infatti non è che qualcuno si salvi perché è precognito che si salvi, come il predestinato si salva perché è predestinato. Nel precognito anzi è piuttosto il contrario, infatti è precognito che si salvi in quanto, agli occhi di Dio che coglie ogni tempo nell'eterno, egli è già salvo».

denunciava il pericoloso influsso delle idee della Riforma – orientando cosí di fatto i lettori successivi, che si trovarono tra le mani un libro proibito, e proibito perché «luterano». Si trattava certo di una lettura unilaterale – di un testo però assai composito. Piú che allo strato originario di don Benedetto, il Catarino si dimostrava sensibile ai ritocchi del Flaminio. Nei confronti di questi ultimi, il controversista trovava un'etichetta già pronta e collaudata. D'altra parte, la vicinanza stessa alle posizioni di tipo pelagiano impediva al Catarino di considerarle erronee – salvo là dove l'insistenza sulla facilità della salvezza poteva implicare una svalutazione delle opere, analoga a quella polemicamente attribuita a Lutero.

«Or a qual uomo di carne non piacerà questa *dolce* dottrina di libertà e di predestinazione?», esclamava il Catarino. A prima vista, si trattava della deformazione polemica, allora consueta, della «libertà del cristiano» propugnata dai luterani [46]. Ma un'identica caratterizzazione del *Beneficio* veniva non solo da un detrattore come il Catarino, ma anche da un entusiastico difensore come il Vergerio: «E che differenza è condannar quel istesso benefizio [di Cristo] o condannare un *dolce* libriccino, che ci mostra e ci insegna a conoscer quel benefizio?» Con intenti opposti s'insisteva sulla «dolcezza» del libro. Era una notazione densa d'implicazioni, che trovammo esposte in maniera analitica e con animo preoccupato da uno dei primi lettori, il cardinal Cervini:

> Gli ho data una occhiata [al *Beneficio*], e trovatovi come di molte cose buone, cosí di molte non buone... *Item* non pare che tenga necessaria la penitenza e la satisfazione, e per consequente che ci sia il purgatorio. Ma ch'egli voglia mandare tutti quelli in paradiso calzati e vestiti, che aranno quella fede sua e se caderanno fra via in peccato mortale quante volte si vogli, dicendo che il Signore ha pagato per noi non solo la colpa, ma la pena, non solo una volta, cioè quando l'omo si batteza e viene alla fede, ma di poi ancora universalmente. Ultimo, quella sua certeza d'essere predestinato non ci mettendo condizione alcuna, non credo a senso commune che sia secondo la terminazione della Chiesa. Né voglio che a' miei populi si predichi cosí, ma piú presto cosí: sperate tutti e tenete certo ch'el Signor nostro, essen-

do giustissimo e pientissimo, non mandarà alcuno all'inferno che non lo meriti...

Una testimonianza piú concisa, ma sostanzialmente convergente, è quella che ci resta dell'intervento di Galeazzo Florimonte a Trento (1546): «Deinde confutavit libellum *De beneficio Christi*, in quo in summa continetur, quod pro peccatis nulla debetur poena temporalis» [47].

Ciò che è comune a queste reazioni non è la denuncia, ricorrente nella controversistica cattolica di questo periodo, dei rischi di immoralità impliciti nella dottrina luterana della giustificazione per sola fede: il discorso è piú specifico e verte sulla facilità della via alla salvezza. È questa la «dolce dottrina di libertà e di predestinazione», condannata dal Catarino, che esponendola sinteticamente polemizzava contro

> quello spirito di libertà che lor predicano; quella predestinatione de li eletti, che son loro, et tutti quelli che gli credono; quel lor Christo tanto dolce che s'accolla ogni lor debito pur che lo credino... Costor dicono: crede d'esser de li eletti, et sarai di quelli, crede d'esser assoluto, et sarai assoluto, crede che Christo habbi satisfatto per te in tutto... et cosí sarà. Et questo è il gran beneficio di Christo che costor propongono [48].

Questo era dunque il *Beneficio di Cristo* per i contemporanei. La fisionomia del testo originario traspariva anche nella versione rielaborata data alle stampe. Facilità della salvezza, «perdon generale». Quest'ultima espressione, come si ricorderà, era di derivazione valdesiana. Ma proprio qui potemmo misurare lo scarto tra la meditazione religiosa di Valdés e il *Beneficio di Cristo*.

Il Valdés delle *Considerazioni* insiste sul fatto che il «perdono generale» è «fra le cose, che ci obbliga a credere la pietà Cristiana... quella che con maggiori difficultà si crede» (*Cons.* XIV). Anche nell'esposizione della parabola del bando si dilunga sulle molteplici reazioni negative che il bando stesso incontra tra gli uomini: «alcuni... non vollero accettare il perdono... altri... non vollero dar credito al bando... Similmente alcuni altri... non... osavano ritornar al regno» (*Cons.* XIII). La «difficultà»

dei credere è un filo nero che corre attraverso tutte le *Considerazioni*. Basterà citare qualche titolo: «La difficultà che è nell'entrar nel regno di Dio, come s'entra, e in che consiste» (*Cons.* V); «In che maniera è miglior stato quello della persona Cristiana che crede con difficultà, che di quella che crede con facilità» (*Cons.* X); «Che il creder con difficultà è segno di vocazione» (*Cons.* XXIX); «Donde procede che gli impii non ponno credere, che li superstiziosi credono con facilità e che li pii credono con difficultà» (*Cons.* CI). Siamo ben lontani dalla «dolcezza» del *Beneficio*, che al Cervini sembrava voler «mandare tutti quelli in paradiso calzati e vestiti, che aranno quella fede sua». L'ardua esperienza di introspezione religiosa, il «morire al mondo» (di cui non c'è traccia nel *Beneficio*) sono proposti dal Valdés ai «soli rigenerati per lo Spirito santo» (*Cons.* LXVII), i quali sono peraltro «pochi». In questo senso, il «perdono generale» ha una connotazione aristocratica del tutto assente nel *Beneficio*.

Ma come fu letto dunque il *Beneficio*? Era una domanda che ci eravamo posti fin dall'inizio: e la ricostruzione della complessità del testo rendeva ancora piú difficile la risposta. Disponevamo, sí, di una serie di reazioni di lettori: ma si trattava di lettori «professionali», di alti prelati consapevoli delle proprie responsabilità ecclesiastiche, non della massa anonima che assicurò il successo al *Beneficio*. Le numerose ma scarne notizie sulla lettura del libro, emergenti dai processi inquisitoriali, erano tutte successive alla condanna. Il prevalere dell'ottica del Catarino ai vertici della gerarchia ecclesiastica e l'inserimento nell'Indice dei libri proibiti avevano alterato le forme stesse della diffusione del *Beneficio*, bollato ormai definitivamente come «luterano». Certo, i lettori che alla fine del Cinquecento ebbero tra le mani il *Trattato utilissimo del benefizio di Cristo, con li misterii del rosario, con l'indulgenza in fine di papa Adriano alle corone de' grani benedetti* (un'edizione evidentemente mascherata, colpita da condanna nell'Indice del 1590)[49] poterono leggerlo senza prevenzioni, come un testo di genuina pietà cattolica. Ma anche queste letture «innocenti» cessavano di essere tali nel momento in cui incappavano nelle reti del-

l'Inquisizione. Tanto piú rappresentativa, pur nella sua eccezionalità, ci parve una lettera, non datata e non firmata, inserita nell'incartamento processuale del Morone. Essa narra diffusamente le circostanze della morte di una non meglio identificata «domina Helisabetta» di Venezia.

> Et quel che con la lingua non poteva – scrive l'anonimo – con altri gesti la santità del cuor suo gli dimonstrava, anzi Iddio per lei come rendeva testimonio, et quello che sopratutto dire voleva in commendatione del *Libretto del beneficio de Christo*, del quale io circa un messe et mezzo inanti la sua morte per recordo vostro le ne haveva letto et dechiarato parte... La maestra delle figlie... dubitandosi che per la vehementia del gran mal declinasse della dritta via del Signore,... disse: «Madonna mia, adesso è il tempo de guadagno et de reportare la honorevol vittoria del inimico, quale adesso piú che mai ne apparechiarà le insidie sue; apparechiatevi a virilmente combatere». Rispose lei: «O Adriana, sorella, verissimo è quel che dici, et ben me 'l penso che esso me metterà denanzi a l'occhi tutti li miei peccati, negligentie et ingratitudine per farmi manchare de animo et venire in desperatione... ma io ve l'ò ben proposto un facil modo de vincerlo et confonderlo». «In che modo, chara madonna?» disse la maestra. E lei: «Quando lui verrà a me per tentarmi... io m'ho pigliato per fermo scudo questa sol risposta: va', messer Satanasso, io non ho punto da fare con lo tuo, né tu hai piú ragione nessuna contro di me col avocato mio Christo Jesu per amor mio crucifixo... anzi dirò cha vada a lui che me ne giustificarà, perché già me ha fatta sua figliola et me ha a se stesso presa et incorporata».

La malata si aggrava e le viene portato l'olio santo: «diceva: "O oglio santo benditto, sia sempre laudato el mio dolce Signore"».

L'anonimo chiudeva la lettera presentando al destinatario – forse il Morone? – l'edificante morte di madonna Elisabetta come «provva de quella santa doctrina che, dalla penna del Spirito santo imparata, me le faceste a tempo replicare» [50]. Il *Beneficio* poteva dunque essere letto come un «dolce libro» che proponeva un messaggio di conforto e di consolazione, come un'*Arte del ben morire*, in grado di sottrarre i morenti alla tentazione diabolica

della disperazione – quella disperazione che era tradizionalmente presentata come il peccato contro lo Spirito santo.

Ma il *Beneficio* poteva essere letto anche come un'«arte del ben vivere». Cosí l'intese Ortensio Lando in un opuscolo – *Della vera tranquillità dell'animo*, Venezia 1544 – attribuito, secondo una tecnica a lui consueta, a un prestanome altolocato: in questo caso, Isabella Sforza[51]. (A. ci si imbatté per caso molto tempo dopo, nel corso di una ricerca sulla letteratura religiosa nell'Italia padana del primo Cinquecento). «Considerando io molte fiate – scriveva il Lando – i varii tumulti ch'io veggio nel christianesimo, e le acerbe querele, che tutto 'l giorno da' mortali odo farsi, ho pensato non poter al presente far cosa, che piú grata e piú giovevol fusse, che di insegnar il modo, et mostrar la via di far l'animo tranquillo». Ma dopo aver elencato gli argomenti tradizionali delle consolatorie di stampo classico, il Lando concludeva l'operetta affrontando «quello, che sopra ogn'altra cosa ne toglie l'esser tranquilli», cioè il peccato. «Dopo che Adamo, primo nostro padre, peccò verso d'Iddio, non solamente egli stesso, ma tutti quelli che da lui nacquero, per cagione del peccato furono da Iddio dilungati, et sottoposti al duro imperio della morte: et cosí, per rispetto del detto Adamo il peccato et l'ira divina scese universalmente in tutti gli huomini...» Certo, le opere non servono alla salvezza: «tutti siamo ugualmente all'ira divina soggetti, ugualmente colpevoli, et impotenti per acquistar la salute: né operatione alcuna imaginar si può tanto giusta, che per la sua dignità l'ira divina si scancelli, et la perduta gratia si ricuperi». Ma la tranquillità dell'animo è comunque garantita: «cerchisi pur quanto si vuole, che mai si troverà cosa che ne renda la conscientia pacifica et quieta, piú che l'udir che Iddio n'habbi perdonato i peccati, et Christo habbia per noi sodisfatto». Nel giro di poche pagine vengono toccati i principali temi del *Beneficio*, di cui si avverte, almeno in un punto, l'eco precisa: «non cercheremo noi di spogliarci d'ogni ingiustitia, abbracciando di perfetto cuore il dolce sposo delle anime nostre Christo crucifisso?»

La personalità del Lando appare per molti aspetti enigmatica: ma la tempestività dei suoi interventi nelle discussioni religiose di quegli anni, è indubbia. Anche l'opuscolo *Della vera tranquillità dell'animo* lo dimostra. Con un netto stacco, il beneficio di Cristo – «un beneficio tanto singolare» – veniva contrapposto non solo agli argomenti tradizionali dello stoicismo, ma anche ai culti esoterici del neoplatonismo: «purifichinsi pur i Platonici, purghinsi pur i maghi quanto essi vogliono per beatificarsi et per corregger gli affetti: che io so lor dire che mai quelle lor superstitioni li guideranno a sicuro porto. Io per me non tenterò mai altro cammino per purgarmi da' corrotti et pestilenti affetti che d'apprender per fede Giesú Christo»[52]. Nella crisi della società italiana i breviari spirituali dell'umanesimo non bastavano piú.

15.

Per tutto l'autunno avevamo continuato a lavorare in biblioteca raccogliendo testi; nel gennaio (1973) decidemmo di fare un'ulteriore spedizione archivistica. Il punto di partenza era questo. Un paio d'anni prima B. aveva trovato, sfogliando il catalogo della Biblioteca Nazionale di Roma alla voce «trattato», un *Tratatto* (!) *della elettione et degli eletti di Dio mandato al Rev^mo Car^l di Mantova alli XXIII di genaro 1546* (segnatura: 71.2.E.17[2]). Si trattava di un manoscritto anonimo, legato con una *Corona beate Marie Virginis* a stampa, priva di indicazioni di luogo e di data. Il testo aveva un chiaro timbro pelagiano (libertà dell'arbitrio, prescienza divina invece di predestinazione, elezione universale) e B. si chiese immediatamente se fosse attribuibile all'Ottoni. C'era la possibilità di verificare questa ipotesi con gli strumenti della paleografia: il manoscritto, vergato da un copista, recava alcune correzioni e integrazioni marginali verosimilmente di pugno dell'autore. Ma un confronto, compiuto da Augusto Campana, tra queste correzioni marginali e le fotocopie delle lettere autografe dell'Ottoni conservate all'Archivio di Stato di Modena[1], diede un risultato negativo.

B. formulò rapidamente un'ipotesi alternativa – Giorgio Siculo al posto di Luciano degli Ottoni – e altrettanto rapidamente l'abbandonò. Mancava qualsiasi possibilità di verifica, giacché del Siculo non si conoscevano manoscritti; inoltre, lo stile del *Trattato della elettione* sembrava inconciliabile, per la sua complessità, con l'ignoranza di «lettere humane» concordemente attribuita al Siculo dai contemporanei [2]. Eppure, nonostante l'assoluta mancanza di prove, B. continuò a pensare che l'autore fosse un benedettino. L'unico appiglio per l'identificazione (a parte le aggiunte marginali) era costituito dall'invio al «cardinal di Mantova», e cioè Ercole Gonzaga. Perciò, quando il testo rispuntò fuori, durante la ricerca sul *Beneficio*, pensammo che valesse la pena di fare un controllo sulle lettere di, e a, Ercole Gonzaga conservate all'Archivio di Stato di Mantova. Forse da una lettera degli anni attorno al 1546 sarebbe emerso il nome dell'anonimo autore – magari quello di uno dei nostri benedettini.

Trovammo tutt'altro. Arrivati in archivio, facemmo un rapido spoglio delle lettere di Ercole Gonzaga e dell'elenco dei suoi corrispondenti. Tra questi ultimi c'era il nome dell'Ottoni. In due lettere, rimaste fino ad allora sconosciute, egli raccontava le ripercussioni della cattura del Siculo nel monastero di San Benedetto in Polirone, e parlava a lungo di don Benedetto Fontanini. A queste vicende si riallacciavano altre lettere, conservate anch'esse nel fondo Gonzaga. Trascrivemmo tutto e ce ne tornammo a casa.

16.

Al convegno di Torre Pellice ci era stato chiesto di esporre i risultati della nostra ricerca in un articolo destinato a comparire in una miscellanea di studi sull'eresia e la Riforma in Italia, a cura del «Corpus Reformatorum Italicorum». Qualche collega d'università ci avvertí che un articolo comune firmato da entrambi non sarebbe stato utilizzabile da nessuno dei due in eventuali futuri con corsi. (Sembrano pettegolezzi: ma la sociologia della ri

cerca è fatta anche di queste minutaglie). Certo, un'attribuzione notarile dei rispettivi contributi alla ricerca sarebbe stata impossibile, anche se avessimo voluto farla. Era invece possibile, in teoria, ripartirsi il lavoro di redazione: fin qui scrivo io, da qui in poi scrivi tu. Ma decidemmo di non privarci del piacere dello scrivere insieme – ciò che risultò non solo molto divertente, ma fruttuoso sul piano della ricerca.

Seduti allo stesso tavolo discutemmo tutto, fino all'uso delle virgole (con stupore ci scoprimmo ipersensibili in fatto di punteggiatura). Scrivere insieme voleva dire, naturalmente, rileggere insieme il *Beneficio*: e nel corso di una di queste riletture emersero i contributi del Flaminio al IV e al VI capitolo, che fino allora ci erano sfuggiti. Ma voleva dire anche leggere insieme schede e appunti raccolti separatamente.

Nella divisione del lavoro la rilettura dell'*Epistola* del Siculo era toccata a B., che se n'era già occupato alcuni anni prima. Sempre piú le dottrine del Siculo ci apparivano come il punto d'arrivo, radicale ed ereticale, della linea benedettina che eravamo venuti individuando. In questo senso l'*Epistola*, sovrapposta al *Beneficio*, ne faceva emergere la fisionomia originaria. C'era però nella *Epistola* un punto di frizione: il rifiuto esplicito della dottrina del «beneficio di Cristo». B. lesse a voce alta il passo in questione. – Ma questo l'ho già letto, – mormorò A., sbalordito. Sfogliò rapidamente gli appunti presi dai volumi delle prediche del benedettino Isidoro Chiari, vescovo di Foligno, e lesse lo stesso brano, ma in latino.

17.

La «dolce dottrina... di predestinazione», rinfacciata dal Catarino al *Beneficio*, consolava la morte di madonna Elisabetta; la «dottrina... che lui haveva già imparato dalli predestinatori» faceva negli stessi anni morire disperato il luterano Francesco Spiera, che dopo aver abiurato la propria fede si era convinto di non poter sfuggire alla dannazione. Da questa morte l'ex benedettino Giorgio

Rioli, *alias* Giorgio Siculo, trasse lo spunto per l'unica opera che riuscí a dare alle stampe: l'*Epistola... alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera, et falsa dottrina di protestanti* (1550)[1]. Il Siculo aveva vissuto a fianco di don Benedetto da Mantova nel monastero catanese di San Nicolò l'Arena per circa tre anni, dal 1537 al 1540 – gli anni della composizione del proto-*Beneficio*. Attorno al 1550 li troviamo di nuovo insieme, tra Bologna e Ferrara. Accanto a loro è Luciano degli Ottoni. Secondo una testimonianza tarda di un seguace del Siculo, l'umanista ferrarese Nascimbene Nascimbeni, don Benedetto da Mantova «approbava la dottrina e visione di Giorgio e aspettava il spirito di Dio in terra, promesso da quello», e ne aveva tradotto i libri «dalla lingua siciliana in buona lingua italiana»[2].

Quest'adesione è stata messa in dubbio, in quanto essa implicherebbe un rinnegamento della dottrina del «beneficio di Cristo», nettamente respinta nell'*Epistola* del Siculo[3]. Ma che cosa significava per il Siculo «beneficio di Cristo»?

> Dicono pur costoro – scrive il Siculo parlando dei protestanti – che gli è stato tanto grande il benefitio di Christo a salvarci, che se noi pensassimo che le nostre opere fussero necessarie a poter conseguire la sua iustificatione, verrebbono a mancare de fede, et vilipendere il sangue di Christo, allegando l'Apostolo il qual dice: «Si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est (*Gal.*, II)». Dicono pur costoro, che doppoi che noi credemmo in Christo, non ci sono piú imputati gli nostri peccati che facciamo. Dicono pur costoro, che noi per Christo siamo avanti il suo eterno padre giusti, et senza macula di peccati per imputatione, cioè che Dio ci ha per giusti et santi avanti il suo conspetto quantunque noi siamo in terra peccatori et pieni di concupiscientie et corruttioni. Dicono pur anchor costoro che Christo dona a noi la fede particolare, acciò possiamo credere al suo santo Evangelio. Dicono pur costoro che noi non havemo niente di libero arbitrio, di potere obedire al suo santo Evangelio, né fare cosa alcuna che sia grata a sua divina maiestà, ma ogni cosa ci fa operare Christo. Dicono pur costoro che Christo ci ha talmente liberati da ogni suggettione et peso della legge che quello, il quale non

mangia carne il venere et il sabbato, non è anchora perfetto christiano. Dicono pur loro, che Christo ha voluto, per gratia particolare, elegere noi et salvarci, et gli altri li ha lassato perire nelli fuochi infernali, non gli volendo come noi predestinare né redimere, né donargli la sua gratia né misericordia, immo gli ha indurati et cecati, accioché non si potessero piú salvare. Dicono pur anchor loro, che noi altri eletti et predestinati non potremo mai piú perire, perché, essendo stati eletti et predestinati, forza è che ci salviamo, etiam che facessimo de molte trasgressioni et mortali peccati. Et per il contrario dicono che quelli i quali non sono stati come noi predestinati, forza è che si dannano nelle pene infernali... Questa dottrina, fratelli dilettissimi, non è nata né proviene da quel Christo il quale per ogn'uno è crucifisso et morto, ma questi maestri et dottori falsamente annontiano quella a noi nel nome di Christo[4].

Che cosa, in sostanza, il Siculo trova riprovevole nelle posizioni dei protestanti? È il fatto che

costoro con la falsa dottrina lor de predestinatione negano espressamente essa divina misericordia, essa divina clemenza et pietà, essa divina bontà et charità paterna verso qual si voglia impio et peccatore, purché tornare voglia alla cordial penitenza et obedienza del suo santo Evangelio. Negano la divina gratia non essere generale. Negano la christiana redentione non essere stata da esso divino padre ordinata et proposta in salute di tutto il mondo...[5].

Esaltazione della misericordia di Dio, difesa del libero arbitrio, rifiuto della distinzione tra eletti e reprobi, elezione universale alla salvezza: erano queste le posizioni di don Benedetto da Mantova, che avevamo visto affiorare nel *Beneficio* al di là delle aggiunte tardive ed eterogenee del Flaminio. A questo punto l'incontro tra Benedetto Fontanini e Giorgio Siculo, tra il sostenitore della predestinazione come rimedio della «diffidenza» e l'impetuoso avversario dei «predestinatori» protestanti, non ci sembrò piú paradossale. Gran parte dell'*Epistola* del Siculo ci apparve come una penetrante lettura «benedettina» del *Beneficio di Cristo*.

Questa insistenza su un unitario e specifico filone benedettino sembrerà forse eccessivamente unilaterale. Ma

ogni dubbio residuo cadrà di fronte all'impressionante concordanza a cui abbiamo già accennato. L'ex benedettino Giorgio Siculo, imprigionato come eretico, muore impiccato a Ferrara nel 1551. La sua *Epistola* viene ricercata e distrutta come «pestillentissimo libro» ancora dopo dieci anni [6]. Nel 1566 esce a Venezia un libro dell'abate benedettino Isidoro Cucchi da Chiari, pio vescovo di Foligno, già principale rappresentante della congregazione cassinese al concilio di Trento, morto qualche anno prima. Si trattava di una raccolta di prediche: *In sermonem Domini in monte habitum secundum Matthaeum, orationes sexaginta novem ad populum. In quibus, praecipue dominicam orationem accurate admodum exponit, Fulginensem clerum instituit, ac perversas praedestinantium opiniones redarguit* [7]. Nella dedicatoria premessa al volume precedente di omelie del Chiari, il monaco Benedetto Guidi, in risposta alle accuse contro l'ordine benedettino, aveva fornito questo caratteristico elenco di illustri confratelli contemporanei: «Cortesios, Lucianos, Marcos, Innocentios, Theophilos, Honoratos, Chrysostomos, Benedictos» [8]. C'erano tutti: il Cortese, l'Ottoni, Marco da Brescia, Teofilo Folengo, il Fascitelli, il Calvini, Benedetto Fontanini? Mancavano nell'elenco i «Georgios»: ma solo nell'elenco. Nella raccolta di prediche contro le «opinioni dei predestinatori» (come già nel volume precedente) il Chiari ebbe l'audacia di traslitterare intere pagine dell'*Epistola* del Siculo. Si confronti la citazione che abbiamo fatto da quest'ultima con la predica LXV del Chiari, dedicata alla predestinazione:

> Dicunt tam ingens fuisse Christi Servatoris beneficium ad parandam salutem nostram quod, si existimaremus facta nostra esse ad comparandam iustificationem necessaria, hoc esset in fide deficere et vilesceret sanguis Christi, citantque Apostoli locum dicentis: «Si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est» (*Gal.*, II). Dicunt, posteaquam in Christum credidimus, non imputari nobis quicquid peccamus. Dicunt nos per Christum apud coelestem patrem esse iustos ac sine peccato propterea quod imputat nobis iustitiam habetque nos pro iustis coram se, quamvis interea simus peccatores et pleni concupiscentiis ac corrupta vita.

Dicunt donari nobis a Christo peculiarem fidem, ut credere possimus eius Evangelio. Dicunt nos libero destitutos arbitrio quo eius Evangelio obedire possimus, aut quicquam agere quod Deo gratum futurum sit, sed Christum efficere ut omnia operemur. Dicunt Christum ita nos liberos ab omni legis servitute atque onere fecisse, ut quicumque sexta feria atque sabbato carnibus non vescitur is nondum perfecte in Christum crediderit. Dicunt Christum voluisse privato ac peculiari munere eligere nos ac servare, reliquos vero aeterno igni cruciandos relinquere, neque redimere eos voluisse ac suam eis largiri gratiam et misericordiam, quin potius obdurasse et excaecasse ne servari unquam possint...[9].

Inutile continuare. Tranne brevissime interpolazioni qua e là, la predica del Chiari continua ricalcando pedissequamente pagine e pagine dell'*Epistola* del Siculo. Né si tratta di un prestito occasionale: tutto il gruppo delle prediche sulla predestinazione è infarcito di passi del Siculo. Il Chiari, quest'illustre esponente della presunta riforma cattolica, non indietreggia nemmeno di fronte alle affermazioni piú radicalmente «pelagiane» del Siculo:

SICULO

Le charità vostre, sappiano che dopo il peccato del nostro primo padre Adamo non è stato perso il libero arbitrio né le divine potentie dell'anima nostra, da esso divino padre donate et concesse all'anima nostra, immo esso peccato ci acquistò la scienza del bene et del male, con la quale potiamo eleggere il bene et lassare il male. Sí come haverebbe fatto il nostro patre Adamo doppoi il suo peccato, se lui non fosse stato espulso dal terrestre paradiso, perho che vedendosi lui mortale per il suo peccato, haverebbe pigliato del legno della vita per farse immortale, se Dio non

CHIARI

Vos vero observate quo se res pacto habeat. Post peccatum primi parentis Adae non est amissa arbitrii libertas, neque animi vires divinitus a coelesti patre nobis ingeneratae, quia potius videtur ipsum peccatum nobis acquisivisse scientiam boni et mali, qua eligere bonum posset ac malum reiicere. Atque hoc mihi videtur summae bonitatis opus quae ne peccantem quidem deseruerit, neque sine viribus reliquerit, quibus resurgere ab errore aliquando Adam a paradiso fuisset, ea facultate quam fuerat adeptus agnoscendi boni ac mali posset. Quod nisi expulsus

gli havesse provisto et l'havesse scacciato del paradiso, dal quale non fu già egli scacciato per il peccato, ma ben doventò per quello, secondo la Scrittura, mortale, et suggetto alle corruttioni et imperio infernale. Ma dice la divina Scrittura: «Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis sciens bonum et malum, nunc ergo, ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum (*Gen.*, III)». Et piú, acciò che non ritornasse a pigliare il legno della vita, Iddio pose un suo armato capitanio a defendere et custodire la via per la quale si poteva andare ad essa vita, accioché l'huomo non potesse piú per sé farse immortale et liberarse dalla corruttione: «ut verbum domini maneret, quia cinis es, et in cinerem reverteris (*ibid.*)». Talmente che Adam, secondo ci testifica la divina Scrittura, haverebbe tolto del arbore della vita, il quale è summum bonum, per la scienza che lui hebbe del bene et del male, se Dio non l'havesse espulso dal paradiso, et gli havesse tolto la strada, acciò non piú gli potesse tornare. Hor adoncha se Adam senza altro invito per la scienza del bene et del male haverebbe pigliato del legno della vita in sua immortalità, se egli non fusse presto stato espulso, quanto maggiormente noi potiamo accet-

usus proculdubio fuisset. Cum enim cerneret se mortalem ob peccatum effectum, accessisset ad lignum vitae ut immortalitatem recuperaret. Quare ob eam ipsam causam, videlicet ne vesceretur ligno vitae, pulsus paradiso fuit, non ob peccatum, sed mortalis quidem ob peccatum evaserat, ut scriptura Geneseos memorat, obnoxiusque corruptioni atque aeternae morti factus. Observentur enim divinae scripturae verba; sic enim scriptum est: «Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis, sciens bonum et malum (*Gen.*, III). Nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum (*ibid.*)». Et ne rediret Adam ad accipiendum ex eo ligno, collocavit ante paradisum cherubim et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae, itaque nisi accessus ad illum lignum interclusus fuisset, accepisset ex ea arbore vitae quod maximum bonum est, ex scientia quam adeptus fuerat boni ac mali. Quod si hoc potuit Adam, quanto nos magis accedere ad lignum vitae possumus, dominum Iesum Christum in redemptionem et salutem aeternam, a quo tantum abest ut prohibeamur ut etiam maximis adhortationibus et minis etiam nisi id praestemus, invitemur ut accedamus? [11].

tare in nostra redentione et vita, quando che essa verità et propria vita ci invita et grandemente ci prega a pigliare del arbore della vita, il quale è esso Christo vera vita et redentione de l'humana natura, senza dubio alcuno potiamo et doviamo accettarlo maggiormente che non haverebbe fatto Adamo nascostamente, s'el non gli fusse stato prohibito... [10].

Il Chiari muore nel 1555, quattro anni dopo l'ignominiosa fine del Siculo. L'ipotesi che sia stato il Siculo a tradurre dal manoscritto originale del Chiari è senz'altro da scartare. Dal confronto dei due testi emerge chiaramente che il Chiari impoverisce la ridondanza mistica del Siculo: basta vedere come l'intreccio metaforico che conclude il passo citato («legno della vita», «redentione et vita», «verità et propria vita», «arbore della vita», «Christo vera vita et redentione») scompaia nella pagina del Chiari. Infine – e questo elemento è decisivo – una frase di commento assente nel testo del Siculo, risulta aggiunta posteriormente in margine nel manoscritto originale delle prediche del Chiari [12].

Il caso stupefacente di questa cripto-ristampa dell'*Epistola* del Siculo, testimonia il prolungarsi della tradizione «pelagiana», assunta nella sua formulazione piú radicale, all'interno dell'ordine benedettino. I processi che cominciano nel 1568 contro i benedettini adepti della «setta giorgiana» ne rappresentano lo sbocco [13]. Ma quel che importa sottolineare qui è l'adesione alle dottrine del Siculo da parte di Isidoro Chiari, che nella sua *Adhortatio* (1540) si era mostrato convinto sostenitore della giustificazione per fede. Il suo caso appare quindi analogo a quello del Fontanini. Abbiamo visto che tra l'*Epistola* del Siculo e il *Beneficio di Cristo* esisteva una concordanza sotterranea, imperniata sui temi della misericordia divina e dell'elezione universale (formulata dal Fontanini con la

espressione, piú attenuata ma sostanzialmente equivalente, di «perdono generale»). Per accettare le posizioni del Siculo, di cui traduceva gli scritti «dalla lingua siciliana in buona lingua italiana», il Fontanini non doveva certo passare attraverso una conversione radicale. Resta però, nell'*Epistola*, l'aspra polemica contro i sostenitori della giustificazione per fede: come conciliarla con le tesi, ben diverse, del *Beneficio*?

Il Siculo è noto per aver formulato una difesa esplicita della simulazione religiosa. E in verità, il Siculo è un perfetto nicodemita. Bisogna distinguere in lui una dottrina essoterica ed una esoterica: la prima, testimoniata dall'*Epistola*, la seconda, documentata dalla tardiva abiura pronunciata da un suo discepolo, il benedettino don Antonio da Bozzolo [14]. Tra le due formulazioni, lo scarto è netto. Per limitarci al problema che c'interessa, al rifiuto della giustificazione per fede contenuto nell'*Epistola* si contrappongono, nell'abiura di don Antonio da Bozzolo, affermazioni come queste: «Et che l'opere nostre non son d'alcun merito appresso a Dio, essendo noi a quelle obligati per divino precetto. Et che l'opere nostre non ci giustificano in alcun modo, ma la sola fede ci giustifica, et l'opere sono solamente un segno della nostra giustificazione et non causa di quella, et quelli che tengono l'opposito sono in grande errore» [15]. Si può ricordare a questo punto che un prete seguace del Siculo, l'umanista ferrarese Nascimbene Nascimbeni (che limitava il suo consenso alla prima delle due proposizioni citate) dichiarò di aver celebrato la messa senza credere nella presenza reale avendo «in memoria il beneficio della passion di Christo» [16] e cioè la dottrina confutata dal Siculo nell'*Epistola*.

A questa dicotomia corrispondeva una differenza di livelli sociali. Altre le cose di cui si può discutere in un ambiente ristretto di dotti o illuminati, altre quelle da predicare al gregge dei fedeli. La dottrina della giustificazione per fede si prestava a essere intesa dai «semplici» come un incoraggiamento alla licenza, alla «libertà carnale». A costoro bisognava predicare anzitutto la penitenza, l'amore cristiano: «Veramente – esclamava il Siculo – gli protestanti hanno grandissimamente errato a

predicare la giustificattione senza l'osservanza et obedienza del santo Evangelio. Prima dovevano, come cosa necessaria et di grande importanza, predicare la necessaria penitenza et obedienza del santo Evangelio» [17]. In un'età in cui i conflitti religiosi coinvolgevano di fatto, attraverso la stampa e la predicazione, non solo i teologi e la gerarchia ecclesiastica, ma masse popolari sempre piú vaste, l'esigenza di delimitare anche socialmente la discussione era avvertita negli ambienti piú diversi. E diversa era naturalmente la risposta: non si possono mettere sullo stesso piano l'atteggiamento di un Giorgio Siculo e quello di un Contarini (per non parlare dei gesuiti) [18].

Ma a quale livello avvenne l'adesione di don Benedetto da Mantova alle dottrine del Siculo: a quello esoterico o a quello essoterico? I documenti da noi trovati nell'Archivio di Stato di Mantova forniscono una prima risposta. Da un lato, essi confermano che il Fontanini fu realmente legatissimo al Siculo, al punto da essere subito coinvolto nella sua disgrazia. Dall'altro, ce lo mostrano partecipe del nucleo piú segreto della dottrina dell'ex benedettino siciliano.

In breve, la successione degli avvenimenti è questa. Il 16 maggio 1550 Luciano degli Ottoni scrive al suo protettore, il cardinale Ercole Gonzaga, perché intervenga in sua difesa. Egli è stato deposto e allontanato in tutta fretta dal monastero di San Benedetto Po. Accusato di aver lasciato circolare «libri» non meglio precisati e di aver tollerato «desordeni... come è di mangiar carne senza licentia e altre cose peggiori», l'Ottoni si difende negando gli addebiti. Pochissimi giorni dopo, arriva al Gonzaga (che si è immediatamente interessato al caso) un'altra lettera di un gruppo di frati di San Benedetto Po, che lo invitano a tollerare l'affronto fattogli nella persona del suo protetto, lasciando capire che la questione è molto piú grave. Alla fine di giugno il Gonzaga replica a due lettere (perdute), una del vescovo d'Aquino, Galeazzo Florimonte, l'altra del cardinale Pole, protettore della congregazione cassinese. Il Gonzaga sembra soprattutto toccato nel suo orgoglio di principe temporale: «come s'io fossi un plebeio et non havessi seco che fare et questo loro mo-

nastero fosse fuori del mondo». Ciò che gli preme è di poter uscire «con... honore et riputation» dalla faccenda, attraverso l'intervento del Pole. Che cosa abbia risposto il Pole non sappiamo. Quel che è certo, è che al principio di dicembre l'Ottoni, divenuto abate del monastero di Cesena (titolo che doveva perdere di lí a poco) scrive al Gonzaga una lunga lettera in cui compare per la prima volta il nome del Fontanini. Paradossalmente, questo nome rimasto cosí evanescente nella documentazione finora nota, acquista qui per la prima volta uno spessore umano attraverso le recriminazioni dell'Ottoni:

> Ma che peggio è, ho inteso che li patri nostri hanno trovato a don Benedetto Fontanino una copia di quello libro che andavan cercando, di quello don Georgio Siculo... don Benedetto in vero si è portato malissimo, prima a tener quel libro, poi almanco a no 'l brusare, quando sentite il rumore di don Georgio: hora non se li po far altro.

Il Fontanini era stato dunque trovato in possesso di un «libro» del Siculo, e per questo imprigionato a Verona[19]. Qual era questo libro cosí compromettente? Si può escludere che fosse l'*Epistola*, regolarmente stampata a Bologna nello stesso anno. D'altra parte, l'Ottoni stesso ci fornisce alcuni elementi per identificare il misterioso «libro»: «avanti quel libro trovato, credo che sia una lettera de don Georgio, secundo che mandava il detto libro a me a Trento... ma il libro è intitulato a tutto il concilio: se pur è quello, che io no 'l so certo». Ora, si sa che il Siculo intendeva comunicare ai padri conciliari riuniti a Trento la sostanza delle rivelazioni avute da Cristo che gli era apparso «in propria persona»[20]. Queste rivelazioni ci sono note attraverso due testimonianze, indipendenti ma concordi: una cronaca ferrarese contemporanea e l'abiura di don Antonio da Bozzolo[21]. Dalla cronaca ferrarese sappiamo che il Siculo aveva esposto le sue visioni in uno scritto indicato come «libro maggiore». A questo punto si è fortemente tentati di identificare il «libro» sequestrato al Fontanini per l'appunto con il «libro maggiore».

Pochi giorni dopo l'Ottoni scriveva ancora al Gonzaga

pregandolo di intervenire in suo favore presso il Pole. La situazione aveva preso una piega tale che l'Ottoni temeva «che *gli* facessero qualche scorno maggiore del primo». Ciò si verificò puntualmente. Nel gennaio 1551 l'Ottoni dovette lasciare la carica di abate del monastero di Cesena [22]. Quanto al Gonzaga, il timore di rimanere compromesso in una vicenda che appariva sempre piú grave, lo indusse nell'aprile dello stesso anno a rivolgersi al cugino Ercole II d'Este consigliandogli addirittura di infierire nella repressione contro i seguaci del Siculo [23].

Tra essi, il primo a essere colpito era stato, come abbiamo visto, don Benedetto Fontanini. Certo, non sappiamo in qual misura e per quali vie egli aderisse alle dottrine esoteriche del Siculo, che emergono dall'abiura di don Antonio da Bozzolo: rifiuto dei sacramenti come «inventioni d'huomini»; negazione dell'autorità papale; antitrinitarismo e cosí via. Ma sulla sua adesione non ci possono essere dubbi. Non si trattò del resto di un fatto isolato, come dimostra la successiva incriminazione, avvenuta nel 1568, dal presidente stesso della congregazione cassinese, don Andrea da Asolo, e di altri ragguardevoli personaggi, in quanto adepti dell'«eresia giorgiana» [24]. Dell'atteggiamento dell'Ottoni e del Chiari si è già detto. Tutto ciò conferma lo stretto legame tra le idee religiose del Siculo e il filone benedettino che abbiamo cercato di ricostruire. Certo, tra le dottrine essoteriche e quelle esoteriche del Siculo c'è uno scarto che la documentazione finora nota non ci consente di colmare. Lo stesso scarto esiste tra il Fontanini autore del *Beneficio* e il Fontanini depositario del «libro maggiore» di Giorgio Siculo. La figura di don Benedetto da Mantova ci appare cosí fino all'ultimo, nonostante tutto, elusiva e ambigua.

18.

La stesura dell'articolo era ormai quasi finita. Tuttavia, l'esito positivo del viaggio a Mantova ci indusse a tentare qualche ulteriore sondaggio in archivi e biblioteche. A Milano, tra le carte di Carlo Borromeo conservate alla Bi-

blioteca Ambrosiana, cercammo altre testimonianze sulla repressione (già studiata da D. Maselli) della «setta giorgiana» nella congregazione cassinese attorno al 1568. Ma non emerse niente di nuovo. Un'indagine nel fondo benedettino conservato nell'Archivio di Stato di Cesena, volta a raccogliere qualche altra notizia sull'ultimo periodo della vita dell'Ottoni, risultò ugualmente infruttuosa. A questo punto B. tornò alla carica con il *Trattato della elettione*, il cui autore rimaneva nonostante tutto anonimo. B. tentò il colpo grosso: e se fosse stato Benedetto Fontanini? I rapporti tra il monastero di San Benedetto in Polirone ed Ercole Gonzaga rendevano plausibile l'invio a quest'ultimo di un parere teologico in pieno concilio di Trento (1546). Un parere teologico di timbro accentuatamente pelagiano: anche per quanto riguardava il contenuto l'attribuzione a don Benedetto era plausibile. Ma come passare dal piano della mera plausibilità a quello della certezza? Ancora una volta, si poteva far leva sulle aggiunte marginali, presumibilmente di pugno dell'autore, del *Trattato della elettione*, e confrontarle con gli autografi rimasti di don Benedetto. Il Caponetto, nella raccolta di documenti posta in appendice alla sua edizione del *Beneficio*, ne elencava tre, tutti dell'anno 1545, tratti da un registro di atti amministrativi di Santa Maria di Pomposa conservato alla Biblioteca Ariostea di Ferrara. Il Menegazzo, che li aveva scoperti, notava che, rispetto alle altre pagine del fascicolo, queste apparivano vergate da una persona di cultura [1]. L'edizione del Caponetto non comprendeva una riproduzione in facsimile di questi autografi, ma la prospettiva di recuperare all'autore del *Beneficio* uno scritto tutto e soltanto suo valeva bene un viaggio a Ferrara. Qui il direttore dell'Ariostea, Luciano Capra, distrusse con molta gentilezza le avventate speranze di B. Le due mani apparivano diverse: il *Trattato della elettione* continuava a rimanere senza autore e don Benedetto l'autore di un unico (o meglio di mezzo) libro.

19.

Passò un anno. La miscellanea del «Corpus Reformatorum Italicorum», in cui doveva comparire il nostro articolo, non usciva mai[1] (imprese editoriali di questo tipo hanno sempre una gestazione laboriosa). Nel febbraio 1974 pensammo di riprendere il lavoro sul *Beneficio*, non per ampliare o approfondire la ricerca già fatta, ma per raccontarla. Pensammo cioè che sarebbe stato utile descrivere minutamente il percorso *reale* della ricerca, con i suoi presupposti, i suoi errori, i suoi andirivieni, anziché riferirne concisamente – come è d'uso in sede scientifica – i risultati finali. Un libro del genere, pensavamo, valeva la pena di essere scritto. Ci pareva utile (per dirla con una frase fritta e rifritta) dal punto di vista metodologico.

Non pensavamo certo a quei libri, saggi, articoli di riviste che sotto l'etichetta di «metodologia della storia» spacciano fumosità pseudofilosofiche, prive di qualsiasi aggancio con la ricerca concreta. Roba del genere non la prendevamo nemmeno in considerazione. Ma anche leggendo libri di metodologia pieni di riferimenti puntuali a ricerche precise, provavamo un senso di sottile spaesamento. Il modello di ricerca storica che delineavano era troppo lindo e pulito, funzionava troppo bene: nella realtà, ci pareva, le cose non andavano cosí. Certo, si trattava di un *modello*, di uno schema di processo conoscitivo, astratto quindi come tutti gli schemi. Ma esso appariva sistematicamente depurato da tutti quegli elementi irrazionali che pure, sulla base della nostra esperienza, ci parevano avere una funzione decisiva nella ricerca storica. Attraverso il resoconto di un caso concreto – il nostro lavoro sul *Beneficio* – pensammo allora di presentare un'immagine diversa, piú sporca e piú vera, della ricerca. Ma ci accorgemmo subito che questo resoconto poneva problemi di vario genere.

Il primo, solo apparentemente frivolo, era quello dell'esibizionismo implicito nel tipo di esposizione che avevamo progettato. Attraverso quest'ultimo, il *moi haïssable* dei ricercatori acquisiva una dignità pari a quella

dell'oggetto della ricerca. Gli stessi nostri errori finivano con l'essere descritti con l'analitica minuzia di solito riservata all'esposizione della verità. Questo ci avrebbe inevitabilmente attirato un'accusa di protagonismo da parte dei colleghi della corporazione. Certo, avremmo sempre potuto rispondere che per noi l'esibizionismo era un mezzo, non un fine – un prezzo pagato magari non del tutto a malincuore, ma comunque necessario. Ma dietro questa prevedibile accusa intravedevamo la difesa, piú o meno consapevole, di uno dei comandamenti non scritti del decalogo della disciplina. La storiografia non ha mai veramente dimenticato la sua radice annalistica. Lo storico rimane nonostante tutto il depositario delle tradizioni della comunità: la sua voce dev'essere oggettiva, la sua persona deve cancellarsi dietro i fatti che racconta.

Altri problemi erano legati invece al destinatario della ricerca. A chi volevamo rivolgerci? e come? Certo, non intendevamo trasmettere i risultati di una ricerca intrinsecamente specialistica come la nostra ai soli (e per di piú pochi) addetti ai lavori: per questo, esistevano altri strumenti di comunicazione che avevamo già utilizzato. Il fatto stesso di raccontare i procedimenti della ricerca tendeva a coinvolgere (almeno nelle nostre intenzioni) un pubblico piú ampio, interessato a questioni generali di metodo. Studenti, anzitutto. Ciò condizionava preliminarmente il tipo di esposizione: bisognava evitare gli accenni impliciti, gli ammicchi, insomma ogni tipo di elusività anche linguistica. Ma quasi subito ci accorgemmo che il libro che pensavamo di scrivere non aveva molti precedenti a cui riferirsi [2]. I moduli letterari della storiografia erano precostituiti in funzione della verità (o presunta tale) da riferire. L'esposizione dell'errore si rivelava perciò quanto mai difficoltosa. La nostra deliberata volontà di trasgressione urtava a ogni passo contro inveterate resistenze psicologiche e professionali. Ricostruire le false piste battute nel corso della ricerca era difficile: l'ottimismo della memoria [3] tendeva a livellare le asperità spianando retrospettivamente la strada.

Ma valeva poi la pena di superare tutti questi ostacoli?

pensavamo davvero di poter spremere dal nostro lavoro un qualche succo metodologico?

Tutto sommato, ritenemmo di sí. Non che la nostra esperienza di ricercatori fosse stata in qualche modo eccezionale: avevamo lavorato come lavorano (per lo piú senza saperlo) tutti gli storici di questo mondo. Ma l'ormai diffuso logoramento di una serie di censure profonde e istituzionalizzate ci aveva messo davanti agli occhi alcune caratteristiche, fino allora represse, del lavoro storiografico.

Quest'ultimo ci apparve come il risultato di due spinte irrazionali e contraddittorie: i *presupposti* e il *caso*.

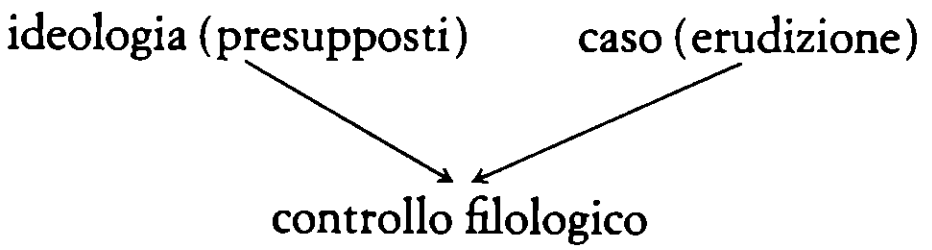
Che la ricerca storiografica nasca, magari inconsapevolmente, da sollecitazioni pratiche, e sulla base di determinati presupposti, è cosa ovvia. Ma anche quando si ammette quest'origine «sporca», ci si affretta a confinarla nella fase dell'identificazione del problema, e quindi al di qua della ricerca vera e propria. Il presupposto ideologico si trasforma in problema storiografico, destinato a essere affrontato con animo distaccato e sereno. Lo storico prima gioca a tric-trac con i compagni d'osteria, poi veste panni reali e curiali per dialogare con i grandi dell'antichità [4]. Nella realtà, le cose vanno diversamente. I presupposti ideologici intervengono non soltanto (e una volta per tutte) nella formulazione del tema, ma anche, via via, nella scelta delle fonti e della bibliografia, nella loro lettura e interpretazione, nell'esposizione dei risultati della ricerca. In tutte queste fasi la possibilità di *lapsus* e di autocensure dettate da presupposti ideologici (e non) è infinita. Le testimonianze che tendono a invalidare le premesse iniziali vengono involontariamente soppresse, o confinate pudicamente in una parentesi o in una nota a piè di pagina [5]. A ogni passo lo storico si trova a lottare con la tentazione irrazionale di confermare i presupposti da cui è partito, di trovare a ogni costo quello che sta cercando. In questo contesto, anche l'ipotesi non è, come sostengono i manuali di metodologia, un disinteressato tentativo di verifica, ma una domanda carica di speranza che viene rivolta alla documentazione.

Se fossero soltanto i presupposti ad agire, la ricerca

tenderebbe sempre a confermarli (eventualmente a prezzo di qualche deformazione delle testimonianze). S'instaurerebbe in questo modo, tra presupposti e fonti, un circolo vizioso. Come romperlo?

Qui interviene il *caso*. Il presentarsi di una documentazione non prevista e non preordinata tende a scompigliare l'armonia (quasi) prestabilita tra presupposti e fonti. Ma il caso si può moltiplicare: l'afflusso della documentazione inaspettata si può sistematizzare. Lo spoglio, piú o meno a tappeto, di cataloghi, repertori, bibliografie, ha appunto questa funzione. A una fase centripeta della ricerca, dominata dal problema, e quindi tendente in ultima analisi a confermare i presupposti, segue (dovrebbe seguire) una fase centrifuga, caratterizzata dalla ricerca dell'ignoto. S'intende che nella realtà queste due fasi, quando esistono, s'intrecciano continuamente.

Presupposti, caso: l'individuazione di queste componenti irrazionali della ricerca non deve indurre ad equivoci. La ricerca ha una sua razionalità, ma questa razionalità non è un dato pacificamente posseduto fin dall'inizio dal sereno sacerdote della verità. Essa è invece la faticosa risultante di una specie di parallelogramma di forze non razionali. Dallo scontro fra l'ideologia (in cui hanno la loro radice i presupposti) e il caso (sistematizzato dall'erudizione) emerge la suprema istanza dell'indagine – il controllo filologico. Il modello di ricerca che si profila è piú o meno di questo tipo:



Ma ripensando al lavoro che avevamo fatto anche questo schema ci parve illusorio, troppo razionale e ottimistico. I due poli della contrapposizione, l'ideologia e l'erudizione, avevano un peso evidentemente diseguale. La documentazione imprevista retroagisce sui presupposti – ma fino a un certo punto. Nessun ricercatore ha mai abban-

donato la propria concezione del mondo sulla semplice base di un documento d'archivio o di biblioteca. Neanche noi l'avevamo fatto. Ripercorrendo la ricerca sul *Beneficio* ci accorgemmo con un finto stupore che i suoi risultati avevano in sostanza confermato i presupposti da cui eravamo partiti. Avevamo cioè trovato quello che andavamo cercando fin dall'inizio: un *Beneficio* estraneo alla Riforma, documento di una tendenza alla corrosione dall'interno della religione cinquecentesca. Questo non vuol dire che la ricerca si fosse svolta in maniera lineare, tutt'altro. Gli andirivieni, le ritirate erano state molte. Tuttavia non avevano intaccato i presupposti di partenza. La nostra strategia era rimasta intatta. I presupposti si erano tradotti via via, sul piano tattico, in ipotesi. Alcune di esse erano state sconfitte sul terreno della verifica filologica; altre no. Avevamo perso alcune battaglie, ma avevamo vinto la guerra.

Era possibile delineare una sorta di scala Mercalli d'intensità crescente, riferita a alcuni terremoti (microterremoti, s'intende) provocati dal caso sulle nostre attese:

1) il Chiari pubblica una criptoristampa dell'*Epistola* del Siculo: conferma dei presupposti e delle ipotesi;
2) il Crispoldi e il Bornato riprendono il tema machiavelliano della funzione politica della religione: conferma dei presupposti, necessità di costruire una nuova ipotesi;
3) il *Trattato della elettione* non si può attribuire a Benedetto da Mantova: i presupposti rimangono in piedi, l'ipotesi viene smentita;
4) il testo del *Beneficio* letto dal Catarino contiene già criptocitazioni dall'*Institutio* di Calvino: i presupposti vengono incrinati, si ripiega su un'ipotesi alternativa.

Nel primo caso, il presupposto dell'inesistenza di una Riforma cattolica e l'ipotesi di una linea benedettino-pelagiana risultavano felicemente confermati. Nel secondo, il presupposto dell'esistenza di una corrosione dall'interno della religione nell'Italia del Cinquecento veniva confermato; bisognava però costruire un'ipotesi per una ricerca

ancora da fare, eventualmente partendo dalla battuta di De Sanctis su Machiavelli come il Lutero italiano[6]. Nel terzo, come si è detto, l'ipotesi veniva spazzata via lasciando in piedi i presupposti. Nel quarto, il presupposto di un *Beneficio* estraneo alla Riforma risultava seriamente minacciato: per tenerlo in piedi bisognava ipotizzare che le citazioni da Calvino fossero state introdotte fin dal primo intervento di Flaminio (ma per sicurezza predisponevamo già un'ulteriore linea di difesa, basata sulla distinzione tra presenza quantitativa e presenza qualitativa di Calvino).

In nessun caso, insomma, eravamo stati indotti a modificare o a rinnegare i presupposti da cui eravamo partiti. La criptomemoria aveva giocato sempre (nel caso del Chiari, del Crispoldi, del Bornato...) a nostro favore: e forse, è difficile che agisca altrimenti. Certo, non si vuole escludere che un determinato testo, letto in determinate circostanze, possa contribuire a modificare i presupposti di fondo del lettore, o del ricercatore (in fondo, la cosiddetta storia delle idee si basa proprio su un assunto del genere). Ma è indubbio che le resistenze (emotive, politiche, ideologiche) sono sempre molto forti. Non sempre si trova quel che si cerca, ma molto difficilmente si trova quel che non si vuol trovare.

20.

Ma se il *Beneficio di Cristo*, questo presunto capolavoro della letteratura della Riforma italiana[1], era nato in realtà come un testo benedettino-pelagiano, che cosa era stata, in Italia, la Riforma? Su questo punto, decisivo, ci accorgemmo di non aver tratto tutte le implicazioni della nostra ricerca. Non che fosse facile farlo. Procedemmo a tentoni, piú per segnare l'ipotetico tracciato di un'indagine ancora da svolgere, che per rifinire un quadro in verità inesistente.

Quello dell'estensione e dell'importanza della Riforma in Italia è un vecchio problema storiografico. Da parte cattolica, per molto tempo si negò addirittura che una Riforma in Italia fosse mai esistita. Da parte protestante,

si replicò con elenchi di martiri, di esuli, di perseguitati dall'intolleranza romana. Con l'emergere del tema della «mancata Riforma in Italia» la discussione si complicò ulteriormente. La Controriforma cattolica vittoriosa nella seconda metà del Cinquecento venne vista come la responsabile della tardiva unificazione politica dell'Italia, nonché della inveterata fiacchezza morale degli italiani. In questo contesto, il De Sanctis intravide l'esistenza di un contributo specifico dell'Italia, simboleggiato da Fausto Sozzini «concittadino di Machiavelli»[2], al pensiero religioso europeo del Cinquecento. Gli studi successivi di Ruffini, Croce, Cantimori, precisarono sempre meglio, con accenti diversi, i caratteri di questo contributo originale[3]. Intanto, la storiografia cattolica e quella protestante continuavano a parlare di una Riforma in Italia, vista rispettivamente come contagio dell'eresia o come adesione eroica alle dottrine dei riformatori d'Oltralpe – priva comunque, in entrambi i casi, di tratti specifici.

Ma qual era stata, in tutta questa vicenda, la collocazione del *Beneficio*? La primitiva attribuzione ad Aonio Paleario, l'umanista ammazzato dall'Inquisizione nel 1570, derivava, rafforzandola, dall'immagine del *Beneficio* come testo fondamentale della Riforma in Italia. In quanto tale esso fu diffuso nel corso dell'Ottocento come veicolo di propaganda protestante. Ma l'emergere di due autori – don Benedetto da Mantova e il Flaminio – legati all'ambiente valdesiano, contribuí a sospingere il *Beneficio* nell'ambito, ancora mal definito, di un filone riformatore italiano con caratteristiche proprie. L'identificazione, da parte del Bozza, delle criptocitazioni dall'*Institutio*, lo rispedí di prepotenza nell'area della «Riforma in Italia», accontentando in un colpo solo gli eredi del Catarino e quelli del Vergerio.

Si trattava invece (per noi) di un testo benedettino-pelagiano. Dovevamo forse dedurne che una Riforma in Italia non era mai esistita? Sarebbe stata una conclusione eccessiva. Dopo tutto, comunità genuinamente calviniste, come quella cremonese segnalata da Chabod, c'erano pur state[4]. Ma la straordinaria fortuna del *Beneficio* aveva toccato un pubblico ben piú ampio ed eterogeneo di quel-

lo dei seguaci italiani di Lutero e di Calvino. Proprio questa fortuna chiedeva di essere interpretata.

Tanto per cominciare: era stata una fortuna non delimitabile geograficamente. Il *Beneficio*, stampato per la prima volta a Venezia, fu immediatamente smerciato e letto a Modena, a Roma, a Napoli. Questa capacità di penetrazione andava in qualche modo collegata (ci chiedemmo) alle caratteristiche sociali del suo primo autore – un monaco che aveva percorso tutta la penisola, passando da Mantova a Venezia, a Napoli, a Catania, a Ferrara? Certo, niente legava il *Beneficio* a una località determinata: né allusioni a santi patroni, né riferimenti a culti locali o a confraternite. Di piú, le stesse occasioni di partecipazione collettiva alla vita religiosa, dalle messe alle processioni, vi erano minimizzate o taciute. L'unica eccezione era costituita da un passo (tratto da Calvino) sull'eucarestia come strumento di unione tra i cristiani. Della Chiesa come realtà istituzionale o comunità di fedeli non si parlava affatto: la Chiesa era «ciascuna anima fidele», «ciascuna anima diletta sua sposa [di Cristo]» (pp. 223, 225).

Un testo simile, ci chiedemmo, avrebbe potuto riscuotere un successo altrettanto largo nell'Italia della seconda metà del Quattrocento? Era una domanda retorica: la risposta la sapevamo già. Non si sarebbe potuto immaginare niente di piú remoto dal *Beneficio* della religione civica che si era affermata nell'Italia del tardo Quattrocento[5]. Processioni e liturgie ritmate dalle scadenze della vita pubblica; reliquie miracolose e santi patroni venerati come il simbolo stesso della città; altari di confraternite e cappelle gentilizie, da un lato – e dall'altro, il rapporto individuale ed esclusivo tra l'uomo e il suo Dio, con la sola presenza mediatrice del Cristo crocifisso. Un contrasto facile, eppure reale. Che cosa era successo tra questi due estremi cronologici – l'Italia del 1480, l'Italia del 1540?

Dal gioco di pazienza eravamo passati indubbiamente al gioco delle costruzioni. Un disegno generale c'era, ma per ricostruirlo ci mancavano troppi pezzi: per il momento, non rimaneva che formulare ipotesi abbastanza ampie da orientare eventuali ricerche successive. In questo mo-

do abbandonavamo non solo il terreno della filologia, ma anche quello dell'analisi dall'interno delle idee e dei sentimenti religiosi. Si tratta di un'analisi sempre necessaria in questo tipo di ricerche: perché in determinati periodi e in determinate società un bisogno religioso si manifesta, e non è riducibile alla maschera di qualcos'altro; ma mai sufficiente: perché non solo la funzione, ma anche la genesi del bisogno religioso in una società e in un periodo determinati sono extrareligiose [6].

Nel caso che c'interessava, l'elemento extrareligioso era stato la crisi politica e sociale che aveva travolto gli stati italiani tra la fine del Quattrocento e il principio del Cinquecento. Il crollo dello stato cittadino trascinò con sé la ben ordinata architettura della religione civica quattrocentesca. Le piazze italiane si popolarono di predicatori improvvisati e itineranti, chierici o laici, che esprimevano le oscure inquietudini delle folle parlando di colpe passate e di imminenti flagelli. Ricomparvero tensioni apocalittiche lontane e quasi dimenticate. La fine di quella società si trasfigurava nella fine del mondo. Il tentativo millenaristico di Savonarola di ravvivare la religione civica sostituendo Cristo «signore di Firenze» al santo patrono, san Giovanni Battista, ebbe breve durata. Il problema, come ben vide Machiavelli, era quello di dare al futuro stato territoriale un sostegno religioso – che non avrebbe potuto né dovuto ricalcare i modelli del recente passato, ma semmai quelli della remota antichità romana. Nel microcosmo fiorentino, dove il passaggio dallo stato cittadino a quello territoriale fu piú faticoso e tormentato, questi contrasti assumevano forme particolarmente acute. Venezia fu invece almeno in apparenza l'eccezione che conferma la regola. A uno stato territoriale nato sotto il segno di una esteriore continuità con le vecchie realtà cittadine, corrispose il tentativo della classe dirigente di conservare per quanto era possibile le strutture religiose tradizionali [7].

Questa serie di luoghi comuni non sostituiva certo le ricerche, quasi tutte da fare, sui nessi tra la crisi politica e sociale italiana e le sue ripercussioni religiose. Ciò che ci sembrava indubbio era che nel giro di mezzo secolo si era

passati da una religione diffusa e diluita a una religione circoscritta e concentrata. Alla riduzione quantitativa aveva corrisposto un'intensificazione qualitativa. Nel 1480 (per usare una data simbolica) il rapporto dell'individuo con Dio passava attraverso tutta una serie di istituzioni in cui era difficile distinguere le componenti religiose da quelle civili. Nel 1540 (altra data simbolica) queste mediazioni si erano logorate, lasciando insoddisfatta una domanda religiosa che la crisi generale della società aveva reso piú acuta.

La risposta data dal *Beneficio* a questa domanda ebbe il successo che sappiamo. In questo libro, come scriveva il cardinal Cervini al Beccadelli, il problema della giustificazione era presentato confusamente, «non distinguendo il principio dal mezo e dal fine», «non dicendo che la iustificazione ha li suoi gradi». Di qui l'impressione che l'autore volesse «mandare tutti quelli in paradiso calzati e vestiti, che aranno quella fede sua» anche «se caderanno fra via in peccato mortale quante volte si vogli». Tutto ciò induceva – e il Cervini, pensando al «popolo» della sua diocesi, lo capiva benissimo – a concentrare la giustificazione, e cioè il problema decisivo per gli uomini di allora, in un attimo intensissimo e privilegiato. Il cristiano, giustificato una volta per tutte (e per sempre), poteva poi morire serenamente, come madonna Elisabetta. Oppure, vivere «alla libera»: cosí si espresse un merciaio ambulante di Treviso, Andrea delle Gambarare, processato nel 1556 dagli inquisitori veneziani, che confessò tra l'altro di aver letto il *Beneficio*, «che *gli* piaceva molto»[8]. In questa tendenza a concentrare – e a ridurre – lo spazio occupato dalla religione nella vita individuale e associata, s'incontrava una minoranza di artigiani e intellettuali di formazione umanistica, destinati alla persecuzione e all'esilio, e una massa anonima che sarebbe rifluita di lí a poco nell'alveo delle devozioni della Controriforma. Il rischio di questo riflusso era implicito nell'elusività del *Beneficio* riguardo alla Chiesa visibile e alle sue istituzioni. La stessa madonna Elisabetta moriva ricorrendo contemporaneamente alla lettura del *Beneficio* e all'olio santo. Qualche anno dopo, un tipico predicatore controriformistico

come il francescano Cornelio Musso, vescovo di Bitonto, poteva pubblicare un'intera predica dedicata al tema, reso ormai innocuo, del «beneficio di Cristo»[9].

Ma tutto questo quadro era valido unicamente per le città. Non avevamo alcun dato su una eventuale diffusione del *Beneficio* nelle campagne, ma tutto ciò che sapevamo portava ad escluderla. La storia religiosa delle campagne italiane aveva seguito vie proprie e diverse. Una parziale unificazione religiosa della penisola sarebbe cominciata soltanto nei decenni successivi: le visite pastorali, le missioni dei gesuiti e degli altri ordini religiosi, insomma tutti gli strumenti creati dalla Controriforma, l'avrebbero attuata al livello piú basso (come doveva poi succedere per l'unificazione politica).

21.

Cominciammo a scrivere.

Note

I.

[1] Cfr. BENEDETTO DA MANTOVA, *Il Beneficio di Cristo, con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, «Corpus Reformatorum Italicorum», Firenze-Chicago 1972 (d'ora in avanti citato come CAPONETTO), p. 444. Quest'edizione apparve allorché il nostro seminario era ormai finito: ma già nel corso di esso, grazie alla cortesia del Caponetto, ci fu possibile servircene parzialmente. Il testo del *Beneficio* qui riprodotto in appendice è ripreso per l'appunto dall'edizione del Caponetto, che ringraziamo vivamente.

[2] Cfr. CAPONETTO, pp. 347 sgg.

[3] Cfr. su tutto ciò *ibid.*, pp. 469 sgg. Niente di nuovo aggiunge E. DROZ, *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, Genève 1974, pp. 111-327.

[4] Cfr. CAPONETTO, p. 445.

[5] Cfr. *ibid.*, pp. 481-82.

[6] Cfr. *ibid.*, pp. 455, 460.

[7] Cfr. *ibid.*, pp. 484-85.

[8] L. VON RANKE, *Storia dei papi*, trad. it., Firenze 1965, p. 113.

[9] La testimonianza piú recente in questo senso è costituita dall'edizione cit. di Caponetto (cfr. p. 478: «La dottrina valdesiana costituisce il nocciolo e il substrato dell'opera»; nella pagina successiva si precisa che non si tratta del «valdesianismo nella sua forma piú originale ed estrema», influenzata dal misticismo degli *alumbrados* spagnoli).

[10] Cfr. G. MIEGGE, *Ispirazione protestante del «Beneficio di Cristo*, in «L'appello», VII, 1942, p. 132-37; G. BILLANOVICH, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, Napoli 1948, pp. 47 e soprattutto 197 nota.

[11] Cfr. T. BOZZA, *Il «Beneficio di Cristo» e la «Istituzione della religione cristiana» di Calvino*, Roma 1961 (editore l'autore), p. 3; ID., *Marco Antonio Flaminio e il «Beneficio di Cristo»*, Roma 1966 (editore l'autore), p. 9; ID., *Calvino in Italia*, Roma 1966 (editore l'autore), p. 22. Queste affermazioni sono confluite

contraddittoriamente, con l'aggiunta di nuove (e non documentate) congetture, in ID., *La Riforma cattolica. Il Beneficio di Cristo*, Roma 1972.

2.

[1] Cfr. D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Cecchi e N. Sapegno, vol. V: *Il Seicento*, Milano 1967, pp. 7-87.

[2] Cfr. L. FEBVRE, *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica*, trad. it., Torino 1966, pp. 5-70, 106-58. – Di R. Longhi si vengono pubblicando, presso l'editore Sansoni, le opere complete (ma vedi anche la *Bibliografia degli scritti di Roberto Longhi*, Firenze 1973). Di Carlo Dionisotti vedi intanto i saggi raccolti in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1971 (ma molti altri scritti, altrettanto importanti, sono ancora dispersi in riviste specialistiche). – Il rinvio agli studi di Febvre è ovvio. Invece, l'accostamento di Longhi e Dionisotti, due studiosi cosí dissimili (oltre che appartenenti a generazioni diverse) potrà sembrare gratuito. E tuttavia, comune a entrambi è l'aver innestato, di fatto contraddicendolo, l'idealismo di derivazione crociana su un fortissimo interesse filologico, rimasto tipico per decenni della tradizione universitaria torinese.

[3] Cfr. BOZZA, *La Riforma cattolica* cit., p. 113. La base di quest'ipotesi è costituita dalla lettera del Priuli al Beccadelli, datata maggio 1542 (vedi oltre).

[4] Cfr. M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, trad. it., Torino 1969, p. 26: «Personalmente, per quanto riesco a ricordare, la storia mi ha sempre divertito molto...» con quel che segue.

[5] Solo dopo aver finito di scrivere questi *Giochi di pazienza* leggemmo il bellissimo libro di T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it., Torino 1969, pp. 61-62, 205 e *passim*, in cui viene formulata una posizione analoga. In generale riscontrammo una sorprendente convergenza tra le considerazioni che avevamo fatto via via nel corso del nostro lavoro, e il modello di sviluppo della conoscenza scientifica brillantemente descritto da Kuhn. In qualche caso si trattava addirittura di coincidenze verbali: il titolo stesso, *Giochi di pazienza*, richiamava la tesi di Kuhn della ricerca scientifica come soluzione di «puzzles» (cap. IV) – nella traduzione italiana «rompicapi», ossia «giochi di pazienza». Inoltre, il Kuhn sottolineava l'importanza di elementi su cui anche noi insistevamo: i presupposti (p. 49 e *passim*), il caso (p. 80) e le resistenze del ricercatore (pp. 86, 88). Ma tutte queste convergenze facevano risaltare ancora di piú una differenza sostanziale tra ricerca scientifica e ricerca storiografica: la natura «preparadigmatica» (nell'accezione di

Kuhn) di quest'ultima. Sulle discussioni suscitate tra gli storici dal libro del Kuhn, si veda la rassegna di D. A. HOLLINGER, *T. S. Kuhn's Theory of Science and Its Implication for History*, in «American Historical Review», 78, 1973, pp. 370-93.

[6] Cfr. l'edizione cit. del *Beneficio* (ma allora disponevamo soltanto dei vari contributi del Caponetto, poi confluiti in essa); DOMINGO DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés, 1498 (?) - 1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Romae 1957 («Analecta Gregoriana», LXXV, series Facultatis hist. eccl., sectio B, n. 13); MIEGGE, *Ispirazione protestante* cit.; V. VINAY, *Die Schrift «Il Beneficio di Giesu Christo» und ihre Verbreitung in Europa nach der neueren Forschung*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LVIII, 1967, pp. 29-72; BOZZA, *Il «Beneficio di Cristo» e la «Istituzione della religione cristiana»* cit. e gli altri opuscoli pubblicati privatamente, poi confluiti in *La Riforma cattolica* cit.

[7] Cfr. CANTIMORI, *Le idee religiose* cit., p. 43 e *passim*.

[8] ID., *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari 1960, p. 14; e vedi precedentemente ID., *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939 (rist. anastat., 1967).

[9] Cfr. BILLANOVICH, *Tra don Teofilo Folengo* cit.; E. MENEGAZZO, *Contributo alla biografia di Teofilo Folengo (1512-1520)*, in «Italia medioevale e umanistica», II, 1959, pp. 378-79.

[10] Cfr. C. GINZBURG, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, in «Rivista storica italiana», LXXVIII, 1966, pp. 193-94.

3.

[1] Cfr. A. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma: G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969. Cfr. ora P. PAVIGNANI, *Tullio Crispoldi da Rieti e il suo* Sommario *di prediche*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXVIII, 1974, pp. 536-62.

[2] Cfr. C. GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, I, Torino 1972, p. 636.

[3] Cfr. CANTIMORI, *Eretici* cit., pp. 253-54, 184 sgg. e *passim*.

[4] Su Pelagio cfr. P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, trad. it., Torino 1971, pp. 346-59; ID., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, trad. it., Torino 1975, pp. 173-214. – In una lettera del 16 dicembre 1974 Cesare Vasoli ha fatto notare che «certi motivi (facilità della salvezza, larghissimo o addirittura totale numero degli eletti, ecc.)» potrebbero «avere anche una radice origeniana». Ma il filo conduttore dell'«origenismo» era stato lasciato cadere, a torto, da B., proprio all'inizio della ricerca. Sulla tradizione «pelagiana» tardo-medievale e umanistica, cfr. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his «De causa Dei» and its Opponents*, Cambridge 1957; C. TRINKAUS, *In*

Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, London 1970, vol. I, pp. 351 e *passim*.

[5] Soprattutto per la tendenziale negazione dell'idea di peccato originale.

[6] Cfr. CANTIMORI, *Eretici* cit., p. 184 nota 1, e la voce «Andreasi» redatta da G. Alberigo, in *Dizionario biografico degli italiani*.

[7] Cfr. *Le cento e dieci divine considerazioni di Giovanni Valdesso*, Halle 1860, pp. 553 sg. (nota di E. Böhmer).

[8] Cfr. E. H. GOMBRICH, *Botticelli's Mythologies. A Study in the Neo-Platonic Symbolism of his Circle*, in *Symbolic Images. Studies in the Art of the Renaissance*, London 1972, pp. 37-38 e p. 203 nota 18.

[9] [T. CRISPOLDI], *Alcune ragioni del perdonare*, Venezia 1537, cc. 30*v*-31*r*. Nelle citazioni da testi cinquecenteschi di cui mancano edizioni moderne, abbiamo limitato all'essenziale (punteggiatura, maiuscole...) gli ammodernamenti grafici.

[10] Cfr. in particolare i capitoli XI-XV del libro I dei *Discorsi* (e vedi su questo tema le osservazioni di D. CANTIMORI, *N. Machiavelli*, in *Storia della letteratura* cit., vol. IV, Milano 1966, pp. 7-53).

[11] [CRISPOLDI], *Alcune ragioni del perdonare* cit., cc. 2*r-v* (qui e altrove, quando manchi un'indicazione contraria, i corsivi sono nostri).

[12] *Ibid.*, cc. 4*v*-5*r*.

[13] *Ibid.*, c. 34*r*.

[14] Si tratta della miscellanea che reca la segnatura Racc. I. V. 1916. Gli scritti in questione sono i primi sei: 1) *Meditationi dichiarative del Paternostro*... (dicembre 1534); 2) *Somma de gli altri prima stampati*... (sommario di uno scritto sul Pater noster, senza indicazioni di stampa); 3) *De la Ave Maria, et del Credo*... (marzo 1535); 4) *Pratica de li sacramenti*... (dicembre 1534); 5) *Alcune ragioni del perdonare* (maggio 1537); 6) *Meditationi sopra il Pater noster* (settembre 1534). Seguono scritti di altra provenienza. A questo elenco vanno aggiunte le seguenti operette di pietà dello stesso autore (cioè Tullio Crispoldi) apparse anch'esse anonime negli stessi anni, presso Stefano da Sabio: *De la sanctissima comunione*..., 1535 (Biblioteca Angelica, Roma); *Alcune pratiche del viver christiano*, 1536 (Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze); *Alcune cose sopra li voti et costumi delle monache*..., 1539 (Biblioteca Apostolica Vaticana).

[15] Cfr. *Pratica* cit., cc. a III*v*, a VII*v*, a VII*r*, b*v* - b II*r*; *De la Ave Maria* cit., cc. a VI*r*, b*v*, a VI*v*.

[16] Cfr. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma* cit., pp. 192-193.

[17] Il termine, coniato da Imbart de la Tour, ha avuto poi una larga fortuna: cfr. E.-M. JUNG, *On the Nature of Evangelism in Six-*

teenth-Century Italy, in «Journal of the History of Ideas», XIV, 1953, pp. 511-27.

[18] Per l'articolo della Jung, cfr. nota precedente. L'abbozzo di lettera citato si trovava fino a poco tempo fa presso la Biblioteca D. Cantimori, Pisa. Un vivo ringraziamento al direttore, prof. G. Bernardini, per averci consentito di riprodurlo qui.

[19] I corsivi sono nel testo. I puntini indicano passi che abbiamo tralasciato.

[20] Si tratta di cinque volumi, stampati tutti dal Giolito.

4.

[1] Cfr. M. LUTERO, *Scritti politici*, trad. di G. Panzieri Saija, Torino 1959²; ID., *Scritti religiosi*, trad. di V. Vinay, Torino 1967; G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, trad. di G. Tourn, Torino 1971. Degli studenti partecipanti al seminario, pochi sapevano leggere il francese e praticamente nessuno il tedesco.

[2] Cfr. L. FEBVRE, *Le origini della Riforma in Francia* cit.; F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V. Note e documenti*, in *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971, pp. 227-502; D. CANTIMORI, *La Riforma in Italia*, in *Questioni di storia moderna*, a cura di E. Rota, Milano 1948, pp. 181-208; ID., *Le idee religiose* cit.

[3] Cfr. J. B. MITTARELLI e A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, IX, Venetiis 1773, coll. 612-719.

[4] Cfr. H. LUTZ, *Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften Johann Groppers (1546, 1558)*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», XXXVII, 1957, p. 229. Cfr. anche J. B. BURGOS, *Concio evangelica ad patres Concilii Tridentini habita...*, Bononiae 1563, c. B 2r («ecclesiasticae disciplinae aliquot iam saeculis lapsae restitutio, depravatorumque morum emendatio, *quam reformationem dicimus*»). Ma l'uso del termine «reformatio» nel corso del Cinquecento in area cattolica è ancora tutto da studiare.

[5] Cfr. D. CANTIMORI, *Galileo e la crisi della Controriforma*, in *Storici e storia*, Torino 1971, p. 658.

[6] «... nulla è piú ragionevole di una concezione nominalistica della storia», scrive P. VEYNE (*Come si scrive la storia*, trad. it., Bari 1973, p. 80; e cfr. tutto il paragrafo, pp. 78-80). È un'affermazione certo discutibile, ma che meriterebbe di essere discussa in maniera approfondita, come tutto il libro, molto reazionario e molto intelligente.

[7] Cfr. H. JEDIN, *Riforma cattolica o Controriforma?*, Brescia 1967, e la bibliografia ivi citata. Per la fortuna del tema della «riforma cattolica» durante il pontificato di Pio XII cfr. Y.-M. CONGAR,

Vraie et fausse réforme dans l'Eglise, Paris 1950. E vedi anche l'intervista con quest'ultimo apparsa su «La Stampa» di Torino, 28 febbraio 1974.

[8] Allora pensavamo soprattutto al *Juan de Valdés* cit. di DOMINGO DE SANTA TERESA.

[9] Cfr. *Liber memorialis ordinis fratrum minorum S. Francisci Capuccinorum*, a cura di Melchior a Benisa, suppl. ad vol. XLIV Analectorum ordinis, Romae 1928, pp. 400 sgg.

[10] Cfr. Z. ZAFARANA, *Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche*, in «Studi medievali», S. III, IX, 1968, pp. 1017-1113.

[11] Cfr. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma* cit., p. 239.

[12] Cfr. A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento: la pratica nicodemitica*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1018-21.

[13] Cfr. P. GUERRINI, *L'opera riformatrice di un Vicario generale di Verona nel biennio 1552-1553*, in «Il Concilio di Trento», II, 1943, pp. 192-200.

[14] Cfr. ROTONDÒ, *Atteggiamenti* cit., p. 1019: «Le ambiguità e i travestimenti in cui si avvolse...» ecc.

[15] Cfr. il passo dell'*Historia della Passione* di T. Crispoldi, cit. in PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma* cit., pp. 274-75. Significativa questa reazione del Beccadelli, contenuta in una lettera al Cervini datata 9 settembre 1553, nei confronti di un ignoto predicatore: «piú tosto l'error suo è stato in tacer quello c'havria potuto et dovuto dire contra li dogmi lutherani, che per haver predicato male dottrine...» (Parma, Biblioteca Palatina, Pal. 1010, c. 82*v*). Vedi anche V. MARCHETTI, *Un discepolo senese di Lelio Sozzini: il fabbro ferraio Bartolomeo Nelli*, in «Studi senesi», LXXXV, S. III, XXII, 1973, p. 256.

[16] Cfr. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma* cit., pp. 276-277; ID., *Un processo per eresia a Verona verso la metà del Cinquecento*, in «Quaderni storici», n. 15, settembre-dicembre 1970, p. 781.

5.

[1] Sbagliavamo. Su questo passo aveva insistito Ch. Babington nella sua introduzione alla ristampa in facsimile del *Beneficio* (London-Cambridge 1855, p. LVI).

[2] J. SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553), ein Theologe des Reformationszeitalters. Sein Leben und seine Schriften*, Münster i. W. 1910.

[3] Cfr. CAPONETTO, p. 445.

[4] Cfr. SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus* cit., pp. 82 sgg.

[5] I rinvii a pagine senz'altra indicazione si riferiscono all'appendice.

[6] Cfr. BOZZA, *Marco Antonio Flaminio* cit., p. 5, poi ripreso in *La Riforma cattolica* cit., pp. 116-17. Per una piú precisa lettura di questo passo, cfr. pp. 39 e 69-70.

[7] Ecco le parole del Carnesecchi: «Il libretto vulgare in quarto in doe pezze signato n. 45, che comincia: "Voi mi domandate", è la defensione del libro *Del Beneficio di Cristo*, fatta dal Flaminio, ma non pubblicata...» (CAPONETTO, p. 460).

6.

[1] Su questo punto insiste anche D. FENLON, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy. Cardinal Pole and the Counter-Reformation*, Cambridge 1972, p. 77, pur intravedendo acutamente il passaggio a un tono piú «militante» alla fine del cap. IV (p. 82).

[2] Cfr. BOZZA, *Il «Beneficio di Cristo» e la «Istituzione della religione cristiana»* cit., p. 3; ID., *Marco Antonio Flaminio* cit., p. 6; ID., *La Riforma cattolica* cit., p. 167.

[3] Per la biografia del Flaminio, rimane fondamentale E. CUCCOLI, *M. A. Flaminio*, Bologna 1897.

[4] Cfr. CAPONETTO, pp. 486 sgg.

[5] Cfr. C. GINZBURG, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago 1970 (Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum), p. 34.

[6] [CRISPOLDI], *Alcune ragioni del perdonare* cit., pp. 15*r*-16*v*.

[7] J. DE VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni*, a cura di E. Cione, Milano 1944, pp. 43-46.

[8] ID., *Comentario, o declaración breve, y compendiosa sobre la epistola de s. Paulo Apóstol a los Romanos, muy saludable para todo christiano*, en Venezia, en cassa de Juan Philadelpho (in realtà Ginevra, Jean Crespin) 1556, p. 186.

[9] J. C. NIETO, *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, Genève 1970, p. 325, n. 117, sottolinea l'eccezionalità degli accenni alla duplice predestinazione nell'opera di Valdés, sostenendo che in uno di essi egli è stato «forced» dal testo paolino. Questa osservazione, scarsamente plausibile in generale, nel passo da noi riportato è smentita dal Valdés stesso, dove dice che «aun sin ellas» (cioè le parole di san Paolo) è possibile arrivare a queste conclusioni.

[10] Le discussioni sulla grazia e la predestinazione del 1538-39 nacquero per l'appunto da uno scambio epistolare tra il Crispoldi, il Contarini e il Flaminio: cfr. G. FRACASTORO, *Scritti inediti*, a cura di F. Pellegrini, Verona 1955, pp. 191 sgg.

[11] Cfr. S. CAPONETTO, *Erasmo e la genesi dell'espressione «beneficio di Cristo»*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di

Pisa», s. II, vol. XXXVII, 1968, pp. 271-74, e ora CAPONETTO, pp. 471-74; cfr. G. PENCO, *Sull'origine dell'espressione «beneficio di Cristo»*, in «Benedictina», XIX, 1972, pp. 99-102.

[12] Cfr. GINZBURG, *Folklore, magia* cit., pp. 640-41.

[13] Venezia, per Nicolò de Aristotile detto Zoppino, 1535, c. 111*v*. Si tratta di una ristampa corretta: un accenno a Alessandro VI come pontefice regnante contenuto in un brano di poco successivo, permette di retrodatare di alcuni decenni la prima edizione.

[14] [F. MELANTONE], *I principii della theologia di Ippofilo da Terra Negra*, Venezia s. a., c. 2*v*.

[15] Vedi quanto osserva in proposito ROTONDÒ, *Atteggiamenti* cit., pp. 1015-16.

[16] Cfr. P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesú in Italia...*, vol. I, parte I, Roma 1938, pp. 452, nota 4, 455-56, e ora NIETO, *Juan de Valdés* cit., p. 148. Il «social concern» di Valdés è ulteriormente sottolineato dal Nieto in *Juan de Valdés on Cathechetical Instruction: the «Dialogue on Christian Doctrine» and the «Christian Instruction for Children»*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVI, 1974, p. 266, nota 18.

[17] Si confronti l'edizione a cura di G. Paladino, in *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*, vol. I, Bari 1913, p. 60, con la cit. ristampa in facsimile della stampa veneziana del 1543, a cura del Babington. Curiosamente, anche l'edizione del Caponetto (p. 85) riproduce inesattamente questa parte della «tavola», giacché i «quattro remedii alla diffidenza» sono menzionati due volte di seguito, alla fine del sommario del cap. V e all'inizio del sommario del cap. VI.

7.

[1] È conservato presso la Biblioteca D. Cantimori, Pisa. Un microfilm si trova nella biblioteca dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna.

[2] Cfr. *Opuscoli* cit., p. 70.

[3] *Ibid.*, pp. 72-73.

[4] Cfr. GINZBURG, *Due note* cit., p. 216. Ma vedi ora G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, 2, 1, Torino 1974, pp. 1066 sgg.

[5] Sul Cortese cfr. M. W. ANDERSON, *Gregorio Cortese and Roman Catholic Reform*, in *Sixteenth Century Essays and Studies*, a cura di C. S. Meyer, I, Saint Louis (Missouri) s. a. (1970?), pp. 75-106, che però vedemmo solo in seguito. Per la testimonianza del Morone, cfr. CAPONETTO, p. 454. Sull'anonimo abate, cfr. *ibid.*, p. 446.

[6] Cfr. T. LECCISOTTI, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche*

nel codice cassinese 584, in «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 1965, pp. 44, 50, 55.

[7] CANTIMORI, *Eretici* cit., p. 69. Cfr. GINZBURG, *Due note* cit., p. 216.

[8] L'accusa del Catarino ricalcava, come ci fece notare G. Alberigo, quella contro i pelagiani contenuta nel concilio di Cartagine (cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*..., Freiburg im Breisgau 1957, p. 52).

[9] Cfr. R. PRELOWSKI, *The «Beneficio di Cristo»*, in *Italian Reformation Studies in Honour of Laelius Socinus*, a cura di J. A. Tedeschi, Firenze 1965, pp. 23-102.

[10] Gli stessi ingredienti sono presenti nella traduzione italiana, già segnalata dal Böhmer, del *Catechismo* di Calvino (1545), nella prefazione della quale sono inseriti ampi brani di un testo di Valdés: NIETO, *Juan de Valdés on Cathechetical Instruction* cit., pp. 253-72.

[11] Cfr. CAPONETTO, p. 13, nota 3.

[12] Cfr. VALDÉS, *Le cento e dieci* cit., pp. 2-3, 210; ID., *Alfabeto cristiano*, a cura di B. Croce, Bari 1938, p. 11.

[13] Cfr. FRACASTORO, *Scritti inediti* cit., pp. 196, 207-8.

[14] Cfr. BILLANOVICH, *Tra don Teofilo Folengo* cit., e MENEGAZZO, *Contributo* cit.

[15] Cfr. A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in «Rinascimento», XIII, 1962, pp. 125-26, 141-43, 153-54. Ulteriore documentazione in GINZBURG, *Due note* cit.

[16] *Divi Ioannis Chrysostomi in Apostoli Pauli epistolam ad Romanos commentaria, Luciano Mantuano divi Benedicti monacho interprete, et in eos, qui eundem Chrysostomum divinam extenuasse gratiam, arbitriique libertatem supra modum extulisse suspicantur, et accusant, defensore*, in aedibus Ludovici Britannici, Brixiae 1538. Su quest'opera, vedi oltre. Sulle vicende dell'Ottoni, cfr. ora C. FARALLI, *Per una biografia di Luciano degli Ottoni*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n. 134, dicembre 1973, pp. 34-51.

[17] Cfr. per l'Ottoni, *Divi Ioannis Chrysostomi* cit., p. 3*v*; per il Siculo, cfr. l'analisi dell'*Epistola* fatta dal CANTIMORI, *Eretici* cit., pp. 62 sgg.

8.

[1] Cfr. CAPONETTO, pp. 432-34.

[2] Una tesi simile è stata successivamente (e in maniera del tutto indipendente) sostenuta da M. ROSA, *In margine al «Trattato del Beneficio di Cristo»*, in «Quaderni storici», 22, gennaio-aprile 1973, pp. 284-88, con argomenti sottili ma, per la ragione accennata piú sopra, non convincenti.

[3] Cfr. B. FONTANA, *Nuovi documenti vaticani intorno a Vittoria Colonna*, in «Archivio della R. Società romana di storia patria», X, 1887, pp. 617 sgg., soprattutto p. 619.

[4] *Ibid.*, pp. 602-3. Lo scritto perduto del Paleario è all'origine dell'errata attribuzione a quest'ultimo del *Beneficio*: cfr. CAPONETTO, pp. 481-82.

[5] Camerino, Biblioteca Valentiniana, ms 79 (III R 1-15) c. 140*v*.

[6] Cfr. R LONGHI, *Saggi e ricerche 1925-1928*, vol. I, Firenze 1967, pp. 320-28.

[7] Cfr. P. O. KRISTELLER, *Iter italicum*, vol. I, London-Leiden 1963, p. 214.

[8] Cfr. C. CANTÚ, *Gli eretici d'Italia*, vol. I, Torino 1865, p. 385, nota 3. B. fece una ricerca tra gli stampati e i manoscritti della Biblioteca Casanatense, dove presumibilmente erano confluiti i fondi della Biblioteca del convento domenicano della Minerva. Non sapeva di ripetere quanto aveva fatto ottant'anni prima, ugualmente senza frutto, B. Fontana (*Renata di Francia Duchessa di Ferrara...*, t. II, Roma 1893, p. 167 e nota). «Pare che la biblioteca della Minerva – osservava però il Fontana – fosse diversa dalla Casanatense, e che sia stata portata via come cosa privata, dopo la soppressione del convento». C'è quindi ancora qualche speranza di rintracciare questo esemplare del *Beneficio* (va notato che il Fontana, pur seguendo il Cantú, parla di «copia» anziché di «originale»).

[9] Non riprodotta dal Caponetto nell'edizione cit. Cfr. BOZZA, *La Riforma cattolica* cit., p. 109 (e precedentemente, *Introduzione* cit., p. 9).

[10] Cfr. BOZZA, *Calvino in Italia* cit., pp. 13-15.

[11] Nel saggio rimasto inedito, citato precedentemente (cfr. § 7, nota 1). La lettera del Beccadelli è riprodotta in CAPONETTO, pp. 434-36.

[12] Cfr. *Estratto del processo di Pietro Carnesecchi*, a cura di G. Manzoni, in «Miscellanea di storia italiana», X, 1870, pp. 552-553.

[13] Cfr. *Le cento e dieci* cit., pp. 552-53, e recentemente G. FRAGNITO, *Ancora sul «Beneficio di Cristo»*, in «Studi urbinati», XLV, 1971-72, p. 11 dell'estratto.

[14] Cfr. CAPONETTO, pp. 460, 435.

[15] Cfr. p. 39.

[16] Cfr. BOZZA, *Calvino in Italia* cit., pp. 22, 18.

[17] Anche in numero maggiore di quello segnalato fino ad allora: la parte sul battesimo del *Beneficio* risultò ricalcata dall'*Institutio*: cfr. J. CALVIN, *Opera...*, I, a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae 1863 (Corpus Reformatorum XXIX), col. 959.

[18] Cfr. *Estratto del processo* cit., p. 327.

[19] Cfr. *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, a cura di F. Dittrich, Braunsberg 1881, p. 133.

[20] Cfr. CAPONETTO, pp. 399-400.

[21] *Ibid.*, pp. 449-50 (testimonianza di Giulio Besalú, 1555).

[22] Cfr. *Opuscoli* cit., vol. I, p. 76.

[23] Cfr. B. CROCE, *«Il Beneficio di Cristo»*, in *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, vol. I, Bari 1945, pp. 221-22.

[24] Riportato da CAPONETTO, p. 68, nota 21.

[25] Cfr. *ibid.*, p. 454.

[26] Cfr. *ibid.*, p. 400.

[27] L'accenno al buon ladrone giustificato da Cristo «per la confessione sola» (p. 228) non ha nulla a che vedere, com'è ovvio, con la confessione sacramentale, e serve anzi a ribadire la tesi della giustificazione per sola fede.

9.

[1] Cfr. CAPONETTO, pp. 15, nota 8, 40, nota 28.

[2] Cfr. *ibid.*, p. 389.

[3] Cfr. *Regesten* cit., p. 133. Insiste giustamente su tutto ciò FENLON, *Heresy* cit., pp. 78-79, pur arrivando all'errata conclusione che il Flaminio diede il *Beneficio* corretto al Carnesecchi al principio del '41.

[4] Cfr. BOZZA, *Introduzione* cit., p. 25.

10.

[1] Cfr. J. LECLERCQ, O. S. B., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris 1957, p. 72.

[2] Cfr. CAPONETTO, pp. 28-29.

[3] *Ibid.*, p. 378.

[4] *Ibid.*, pp. 378-79.

[5] *Ibid.*, p. 379.

[6] *Ibid.*, p. 381.

[7] *Ibid.*, p. 399.

11.

[1] Significativamente, l'edizione Caponetto (cfr. pp. 401-2) fornisce rinvii vaghi per il primo e il terzo, e addirittura nessun rinvio per il secondo.

[2] Cfr. CAPONETTO, p. 408.

[3] Cfr. *ibid.*, p. 420.

[4] Cfr. *ibid.*, p. 409.

[5] Cfr. p. 36.

[6] Cfr. H. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)*, in «Römische Quartalschrift», 35, 1927, pp. 351-68, e FRACASTORO, *Scritti inediti* cit., pp. 73-230.

[7] FRACASTORO, *Scritti inediti* cit., pp. 195-96.

12.

[1] Erano: il già citato *Libro devotissimo della misericordia de Dio*, Bologna 1521; PIETRO BERNARDINI DA LUCCA, *L'arte del ben pensare, meditare e contemplare la Passione del nostro Signore Iesu Christo*, Bologna 1523; MARSILIO ANDREASI, *Trattato divoto et utilissimo della divina misericordia...*, Brescia 1542; [URBANO REGIO], *Medicina de l'anima tanto per quelli che sono amalati, quanto per quelli che sono sani*, Venezia 1544; *Trattato della perseverantia intitolato corona di servi d'Iddio*, Venezia 1544.

[2] Cfr. CANTÚ, *Gli eretici d'Italia* cit., vol. II, p. 454.

[3] Milano, Archivio Gallarati-Scotti, ms XLI, E, n. 5, *Processo Morone*, c. 12*r*. Del processo del Morone è prevista un'edizione nella collana del «Corpus Reformatorum Italicorum».

[4] Cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, vol. I, Brescia 1949, pp. 390-91.

[5] Archivio Gallarati-Scotti, ms XLI, E, n. 5, *Processo Morone*, cc. 534*r-v*.

[6] *Ibid.*, cc. 605*v*-606*r*. L'anonimato che copre i testimoni e le persone citate è dovuto al fatto che il fascicolo processuale conservato nell'archivio Gallarati-Scotti è quello consegnato a suo tempo al Morone perché preparasse la sua difesa. Su questa prassi inquisitoriale, cfr. L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Napoli 1949, p. 62. L'identificazione dell'anonimo domenicano con il Nerli si basa sul fatto che non troviamo altri domenicani strettamente legati al Giberti negli anni 1542-43. Gli altri anonimi non sono identificabili con sufficiente sicurezza.

[7] Archivio Gallarati-Scotti, ms XLI, E, n. 5, *Processo Morone*, c. 563*v*.

[8] Cfr. p. 121. L'interesse di questo precoce indizio dei sospetti suscitati dal *Beneficio* ci fu fatto notare, nel corso di un seminario presso l'Istituto per le scienze religiose di Bologna, dalla studentessa Rita Mazza.

[9] CAPONETTO, p. 350.

[10] Cfr. BOZZA, *La Riforma cattolica* cit.; BENEDETTO DA MANTOVA, *Il Beneficio di Cristo* cit.; G. FRAGNITO, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, in «Rivista storica italiana», LXXXIV, 1972, pp. 777-813; ID., *Ancora sul «Beneficio di Cristo»* cit., pp. 3-16 dell'estratto. Tra l'altro la Fragnito forniva una migliore trascrizione della lettera del Priuli al Beccadelli del 1° maggio '42 (cfr. p. 39): «Il loco di S. Bernardo del quale S.S. R.ma [Contarini] ha advertito Mons. [Pole] è grandemente piaciuto a M.M. Antonio sugli altri tal che ha pensato di inserirlo nel suo libretto. Questo sol loco doveria bastar per risposta a quel padre Polito *si aures haberet audiendi*, le quali l'inordinato zelo et le passioni facilmente li solgono chiuder. Nostro S.r Dio ce ne diffendi tutti sempre» (*ibid.*, p. 8 dell'estr.). Come già il Bozza, la Fragnito leggeva «per *risposta* a quel padre Polito», e basava su quest'espressione l'ipotesi che il Priuli si riferisse all'*Apologia* del *Beneficio*, anziché alla revisione di quest'ultimo. Può darsi; va notato tuttavia che una decifrazione della lettera del Priuli sul manoscritto della Bodleian Library di Oxford, eseguita nell'estate del '73 da Ottavia Niccoli, diede un risultato diverso: «per *rispetto* a quel padre Polito».

[11] Cfr. V. VINAY, *Il Beneficio di Cristo e la riforma cattolica*, in «Protestantesimo», XXVIII, 1973, p. 34.

13.

[1] Cfr. M. ARMELLINI, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis*, Assisii 1731-32; M. ZIEGELBAUER, *Historia rei literariae ordinis S. Benedicti*, Augustae Vindelicorum et Herbipoli 1754, 4 voll.; *Short-Title Catalogue of Books Printed in Italy and of Italian Books Printed in Other Countries from 1465 to 1600 now in the British Museum*, London 1958.

[2] Lettera al Contarini, Napoli, 25 settembre 1540, in *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di Mons. Ludovico Beccadelli, arcivescovo di Ragusa*, a cura di G. B. Morandi, vol. I, parte II, Bologna 1799, p. 90.

[3] G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma 1962.

[4] C. DIONISOTTI, *Resoconto di una ricerca interrotta*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. II, XXXVII, 1968, p. 259.

[5] Cfr. [D. CAVALCA], *El nobile tractato de la patientia...*, Venexia, per Chrystoforo de Pensis de Mandello, 1494, cc. g *v*-VI*r*.

[6] Cfr. GINZBURG, *Folklore, magia* cit., p. 635.

[7] *Ibid.*, p. 636.

[8] [PIETRO BERNARDINI DA LUCCA], *Regule de la vita spirituale et secreta theologia*, Bononiae, per J. A. de Benedictis, 1504, c. a I*v*.

[9] Cfr. l'edizione critica del *De fato*, a cura di R. Lemay, Lugano 1957, introduzione, e p. 451.

[10] La traduzione è di E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Torino 1966, vol. II, p. 534.

[11] Cfr. la voce «Javelli» redatta da M.-D. Chenu, in *Dictionnaire de théologie catholique*.

[12] Cfr. GARIN, *Storia* cit., vol. II, pp. 566 sgg.

[13] Venezia, Giorgio Rusconi, 1521; Milano, J. A. Scinzenzeler, 1523; Venezia, Giovanni Antonio e fratelli da Sabbio, 1525. Qui si cita da quest'ultima, a cui è premessa una dedica di Lucio Paolo Roselli – un personaggio destinato a tornare nella storia della fortuna del *Beneficio*: cfr. L. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, in «Nuova rivista storica», LI, 1967, pp. 365 sgg.

[14] *L'heremita* cit., cc. XLVIII*v*-LI*r*.

[15] *Ibid.*, cc. LIX*r-v*; cfr. anche cc. XXV*r*-XXIX*r*.

[16] C. g III*r*. Altro che «stacco nettissimo». In realtà, come ci fece notare Silvana Seidel Menchi in una lettera del 17 dicembre 1974, il *Libretto* era una silloge di testi di Lutero. In tal modo, quest'anello della catena (di cui pure avevamo avvertito la natura diversa) saltava: anche se era legittimo chiedersi in che modo un testo del genere fosse stato letto nell'Italia di quegli anni.

[17] Cfr. R. H. BAINTON, *Erasmo della cristianità*, trad. it., Firenze 1970, pp. 182 sgg. In Italia erano temi addirittura di moda, e se ne parlava sul palcoscenico: «Dise po cha gh'è libro arbítro» imprecava Menato nella prima scena della *Moscheta* di Ruzante (RUZANTE, *Teatro*, a cura di L. Zorzi, Torino 1967, p. 591; e per il commento dello Zorzi cfr. pp. 1393-95). L'eco di queste discussioni si avverte anche nel *De libero animi motu* del Calcagnini (*Opera aliquot*, Basileae 1544, pp. 395-99) datato Ferrara 1525.

[18] Cfr. *Erasmi opera*, Lugduni Batavorum, 1705, VI, coll. 585 sgg. Per le polemiche contro i «novi Pelagiani», cfr. i rinvii a Ecolampadio in *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, a cura di P. S. Allen, V, p. 596 e VI, p. 5. Riferisce questo termine ai cattolici in generale MELANTONE, *I principii* cit., c. 10*v*.

[19] Cfr. *Opus epistolarum* cit., VII, p. 216 (e vedi anche IV, pp. 562, 574; V, p. 16). Nella lettera al Pirckheimer la chiesa è definita «totius populi christiani consensum».

[20] Cfr. A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova 1969, pp. 29-30.

[21] Cfr. per esempio *Erasmi opera*, X, Lugduni Batavorum 1706, col. 1430 e *passim*.

[22] Romae 1525, c. III*v*.

[23] J. SADOLETO, *In Pauli epistolam ad Romanos commentariorum libri tres*, Lugduni 1535, p. 130.

[24] *Ibid.*, p. 129.

[25] Erasmo traduce «declaratus» anziché «praedestinatus» in *Rom.*, I, 5 (*Opera* cit., VI, coll. 554-55, discutendo lungamente la questione terminologica) e «praefinivit» anziché «praedestinavit» in *Rom.*, VIII, 40 (*Opera* cit., VI, col. 606). A proposito di quest'ultimo passo, accenna con distacco agli interventi sulla predestinazione di Origene, Agostino, Tommaso e degli scolastici in genere «quorum ego industriam non improbo».

[26] SADOLETO, *In Pauli epistolam* cit., p. 132.

[27] Cfr. S. RITTER, *Un umanista teologo: Jacopo Sadoleto (1477-1547)*, Roma 1912, p. 69, note 1 e 2.

[28] *Ibid.*, pp. 41-42 (lettera al Bini del 20 agosto 1535).

[29] Cfr. *ibid.*, p. 69, nota 1.

[30] J. SADOLETO, *Opera*, II, Verona 1738, p. 175.

[31] Cfr. A. STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XV, 1961, p. 422. La riduzione del «pelagianesimo» cinquecentesco a eccesso di polemica antiluterana è stata riecheggiata in sede storiografica da M. PETROCCHI, *Pelagianesimo di Battista da Crema?*, *ibid.*, VIII, 1954, pp. 418-22.

[32] STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione* cit., p. 422.

[33] Cfr. ID., *Anabattismo* cit., p. 16, nota 4, che propone a titolo esemplificativo i nomi di due francescani, Dionigi Zanettini detto il Grechetto e Cornelio Musso; G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze 1959, p. 341 nota; Archivio Gallarati-Scotti, ms XLI, E, n. 5, *Processo Morone*, c. 28*r*; MARCHETTI, *Un discepolo senese* cit., pp. 245, 251.

14.

[1] Cfr. H. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus* cit.

[2] *Divi Ioannis Chrysostomi* cit. L'opera, successivamente posta all'Indice, è assai rara. Se ne conoscono solo quattro esemplari, conservati rispettivamente presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, la Biblioteca Casanatense, la Biblioteca Comunale di Mantova e la Bibliothèque Mazarine. Quest'ultimo è stato rintracciato dalla dott. Carla Faralli. Una testimonianza del pervicace interesse per l'opera dell'Ottoni si trova nell'Archivio storico diocesano di Napoli, *Sant'Uffizio*, fasc. 71 B, in un processo contro i librai Marcantonio Passaro e Marco Romano (luglio 1574), ora riprodotto in P. LOPEZ, *Inquisizione stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli 1974, pp. 275-300. Tra i libri confiscati al Passaro c'erano due esemplari del commento

di Crisostomo all'*Epistola ai Romani*, tradotto e commentato dall'Ottoni. Su quest'ultimo cfr. H. O. EVENNETT, *Three Benedictine Abbots at the Council of Trent (1545-1547)*, in «Studia Monastica», I, 1959, pp. 343 sgg.; ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI* cit., pp. 141-43, 153-54; GINZBURG, *Due note* cit., pp. 191 sgg.; C. FARALLI, *Per una biografia* cit.

[3] Cfr. RITTER, *Un umanista* cit., p. 42, nota 5.

[4] *Divi Ioannis Chrysostomi* cit., dedicatoria. Il volume è preceduto da un'avvertenza al lettore di G. B. Folengo, che curò anche l'edizione, e da un epigramma di Teofilo Folengo in lode dell'Ottoni.

[5] *Ibid.*, cc. 3*v*, 20*v*.

[6] *Ibid.*, cc. 74*v*-75*r*.

[7] *Ibid.*, c. 3*v*.

[8] *Ibid.*, cc. 20*v*, 22*v*.

[9] *Ibid.*, c. 20*r*.

[10] *Ibid.*, c. 42*r*.

[11] *Ibid.*, c. 52*v*.

[12] Sul *Dialogo della libertà del volere* dell'Ottoni cfr. CAPONETTO, p. 493; per il *De libertate hominum et praedestinatione* del Chiari e il *De libero arbitrio* del Cortese, cfr. le rispettive voci di ARMELLINI, *Bibliotheca* cit.; per il Fascitelli cfr. il capitolo dedicatogli da G. MINOZZI, *Montecassino nella storia del Rinascimento*, Roma 1925; per Ilarione da Genova cfr. Vat. Lat. 6149, *In divi Ioannis Chrysostomi homiliarum in epistolas paulinas recognitiones* (cc. 1*r*-14*v*).

[13] Cfr. in particolare l'«orazione» XII del *De amore erga Deum* di Ilarione da Genova (Brescia 1572) tutta dedicata al problema del libero arbitrio, e il *Trattato della verginità* di Basilio Gradi (Roma 1584, p. 189: «nessuna cosa è cosí propria all'huomo, nessuna piú intima, nessuna secondo la natura piú amabile, di questa libertà della volontà; per questa l'huomo soprastà agli altri animali...») Sul Gradi, cfr. B. NICOLINI, *Studi cinquecenteschi*, I, *Ideali e passioni nell'Italia religiosa*, Bologna 1968, pp. 157-74.

[14] Per Cassiano, cfr. MIGNE, *Patrologia latina*, vol. 49, coll. 477 sgg.; per Fausto Regiense, cfr. *Opera*, a cura di A. Engelbrecht («Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum», vol. XXI). Significativa anche l'edizione secentesca di Fausto Regiense con scritti del Faucher e altri testi in *Chronologia sanctorum et aliorum virorum illustrium ac abbatum sacrae insulae Lerinensis, a Domno Vincentio Barrali Salerno monacho Lerinense in unum compilata*, Lugduni 1613. L'importanza della continuità di questa tradizione benedettina fu documentata da Pier Cesare Bori nel corso del già ricordato seminario presso l'Istituto per le scienze religiose di Bologna.

[15] G. BORNATO, *De libero hominis arbitrio...*, Brixiae 1571. Del Bornato si sa pochissimo. Dai repertori (Armellini, Mazzuchelli ecc.) si ricava che era un gentiluomo bresciano, professo nel 1508 nel monastero di Sant'Eufemia. La data della sua morte è incerta (non è comunque il 1539, come è stato scritto). Non si conoscono altre opere oltre a quella citata.

[16] *Ibid.*, dedicatoria.

[17] *Ibid.*, c. 14*r-v*.

[18] *Ibid.*, c. 15*r*.

[19] *Ibid.*, c. 34*v*.

[20] *Ibid.*, cc. 35*v*-37*r*.

[21] *Ibid.*, c. 75*r*.

[22] *Cons.* VIII, IX, CIX (cfr. VALDÉS, *Le cento e dieci* cit.).

[23] *Ibid.*, p. 71.

[24] BORNATO, *De libero hominis arbitrio* cit., cc. 76*r* sgg. Per un'analoga eco dei *Discorsi* di Machiavelli cfr. p. 16. Su queste testimonianze ci proponiamo di tornare in un'altra ricerca.

[25] *Divi Joannis Chrysostomi* cit., c. 6*v*.

[26] G. B. FOLENGO, *In Psalmos commentaria...*, Basileae 1540.

[27] *Joannis Batistae Chrysogoni Folengii Mantuani anachoritae dialogi quos Pomiliones vocat...*, in promontorio Minervae 1533. La proposta d'identificazione del «Fontanus» col Fontanini risale a MENEGAZZO, *Contributo* cit., p. 379, nota 3.

[28] FOLENGO, *In Psalmos commentaria* cit., c. 93*v*.

[29] Citiamo dall'edizione settecentesca delle opere del Chiari (I. CHIARI, *Epistolae ad amicos*, Mutinae 1705, p. 179).

[30] *Ibid.*, pp. 11-12.

[31] *Ibid.*, p. 180.

[32] *Ibid.*, p. 173.

[33] *Dyalogo* cit., cc. c VII*v* - c VIII*r*, d III*v*, c VII*r*. Su Antonio da Pinerolo cfr. *Concilium Tridentinum*, I, Friburgi Brisgoviae 1901, indice.

[34] *Dyalogo* cit., c. c VI*r*.

[35] La metafora del candidato è tratta da F. ORLANDO, *Marcel Proust dilettante mondano, e la sua opera*, in «Nuovi Argomenti», n. 25, gennaio-febbraio 1972, pp. 83-98.

[36] *Dyalogo* cit., c. c III*v*.

[37] Si veda la ristampa anastatica (Ridgewood, New Jersey 1964) degli *Opuscula* apparsi a Lione nel 1542. Sul Catarino, oltre a SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus* cit., si veda L. SCARINCI, o.s.b., *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino o.p.*, «Studia Anselmiana», XVII, Città del Vaticano 1947.

[38] CATARINO POLITI, *Opuscula* cit., p. 7.

[39] *Ibid.*, p. 83.

[40] *Ibid.*, p. 30.

[41] *Ibid.*, p. 100.

[42] *Ibid.*, p. 112.

[43] *Ibid.*, pp. 163 sgg.

[44] Nel marzo 1539, scrivendo al Contarini da Carpentras, il Sadoleto si riprometteva di inviare il primo libro del *De extructione catholicae ecclesiae* al Catarino e al Maestro del Sacro Palazzo perché lo correggessero (Parma, Biblioteca Palatina, ms Beccadelli 1019).

[45] Cfr. sopra, pp. 33, 57.

[46] Cfr. CAPONETTO, p. 351. Anche Melantone parlava di «dolcezza»: «Dulcescet haec de praedestinatione sententia, ubi impiae rationis iudicium spiritus dei stultificaverit» (*Loci communes*, Argentorati 1523, c. 10*v*). Ma questa dolcezza era il risultato, proiettato nel futuro, dell'annichilimento della ragione per intervento divino.

[47] *Ibid.*, pp. 444, 432-33, 439.

[48] A. CATARINO POLITI, *Rimedio a la pestilente dottrina de frate Bernardino Ochino*, Roma 1544, cc. 36*v*-37*r*.

[49] Cfr. VALDÉS, *Le cento e dieci* cit., pp. 51, 44-45; CAPONETTO, p. 464.

[50] Archivio Gallarati-Scotti, ms XLI, E, n. 5, *Processo Morone*, cc. 303*r*-308*r*. Questa lettera venne mostrata il 20 settembre 1557 al Morone, che riconobbe la rubrica come di propria mano, ma dichiarò di non ricordare come la lettera gli fosse pervenuta e di non conoscere la «domina Helisabetta» di cui qui si parlava (*ibid.*, c. 338*r*-*v*).

[51] *Della vera tranquillità dell'animo. Opera utilissima, et nuovamente composta dalla Illustrissima Signora la Signora Isabella Sforza*, col. in casa de' figliuoli di Aldo, in Vinegia nel mese di luglio 1544. L'epistola dedicatoria a Otto Truchsess, datata Venezia 10 maggio 1544, è firmata «il Tranquillo», pseudonimo di Ortensio Lando (come risulta, per esempio, dall'epistola «alli lettori» posposta al *Commentario de le piú notabili, et mostruose cose d'Italia*, in Vinetia, al segno del pozzo 1550, c. 47*v*). Sul Lando si veda ora lo studio di S. SEIDEL MENCHI, *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 65, 1974, pp. 210-77, che propone sulla base di nuovi testi un'immagine complessa e per certi versi ancora indecifrabile di questo personaggio. Quanto all'uso del Lando di nascondersi dietro i nomi di illustri personaggi suoi contemporanei, si veda per esempio I. SANESI, *Tre epistolarii del Cinquecento*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 24, 1894, pp. 1-32. L'opuscolo *Della vera tranquillità dell'animo* ha avuto una certa fortuna editoriale. Una traduzione spagnola fu citata da Lope de Vega nel *Peregrino*

en su patria come opera «doctísima», come segnalò A. Farinelli in una rassegna bibliografica sul «Giornale storico della letteratura italiana», 71, 1918, p. 277. Una ristampa parmense del 1859, che non ci è stato possibile vedere, è citata da G. BERTI, *Stato e popolo nell'Emilia padana dal 1525 al 1545*, Parma 1967, p. 233.

[52] *Della vera tranquillità* cit., cc. 6*r*, 46*v*, 47*v*, 48*v*-49*r*, 52*r*, 50*r*.

15.

[1] Cfr. F. VALENTI, *Il carteggio di padre Girolamo Papino informatore estense dal Concilio di Trento durante il periodo bolognese*, in «Archivio storico italiano», CXXIV, 1966, p. 304.

[2] Cfr. ROTONDÒ, *Per la storia* cit., pp. 153-54.

17.

[1] *Epistola* cit., Bologna 1550, c. 3*v*. Per l'importanza del caso dello Spiera cfr. CANTIMORI, *Eretici* cit., pp. 57 sgg.

[2] Cfr. CAPONETTO, pp. 484-85.

[3] SICULO, *Epistola* cit., c. 49*v*.

[4] *Ibid.*, cc. 49*v*-50*v*.

[5] *Ibid.*, c. 51*r*.

[6] Cfr. CANTIMORI, *Eretici* cit., p. 59.

[7] Venetiis 1556.

[8] I. CHIARI, *In Evangelium secundum Lucam orationes quinquaginta quatuor*, Venetiis 1565, c. a 3*v*.

[9] ID., *In sermonem Domini* cit., c. 261*r*-*v*. E cfr. ora A. PROSPERI, *Una cripto-ristampa dell'«Epistola» di Giorgio Siculo*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n. 134, dicembre 1973, pp. 52-68. Su queste prediche del Chiari, a stampa e manoscritte, cfr. B. ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale nelle prime omilie episcopali di Isidoro Chiari*, in *Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, a cura di E. Iserloh e K. Repgen, Münster i. W. 1965, vol. I, pp. 610-34. Sull'*Adhortatio* del Chiari vedi ora A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento, Miscellanea I*, Firenze-Chicago 1974, pp. 38-42.

[10] SICULO, *Epistola* cit., cc. 68*r*-69*r*.

[11] CHIARI, *In sermonem Domini* cit., cc. 282*v*-283*r*.

[12] Si tratta di una frase che segue immediatamente la prima delle due citazioni dalle prediche del Chiari: «ne servari unquam possint. Opinor, ut hinc agnoscatur eius in electos benignitas ac misericordia, quos aeque destituere potuisset» (Empoli, Biblioteca Comunale, ms 35.H.4, carte non numerate).

[13] Cfr. D. MASELLI, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Filippo II: l'eresia e la sua repressione dal 1555 al 1584*, in «Nuova rivista storica», 54, 1970, pp. 348-50.

[14] Cfr. GINZBURG, *Due note* cit., pp. 212-17.

[15] *Ibid.*, p. 216.

[16] *Ibid.*, p. 201.

[17] SICULO, *Epistola* cit., c. 79*v*.

[18] Per il Contarini, cfr. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus* cit., p. 368 (e vedi anche il *Modus concionandi*, in DITTRICH, *Regesten* cit., pp. 305-9). Ma su questo problema intendiamo tornare in altra sede.

[19] Per tutto ciò, e per quanto segue, cfr. Mantova, Archivio di stato, *Archivio Gonzaga*, busta 1920, *Esterni*; busta 1945, *Copialettere di Ercole Gonzaga. 1550-1561*, cc. 16*v*-18*r*. L'incarcerazione a Verona del Fontanini era finora ignota; si sapeva invece che nel 1549 un don Benedetto da Mantova (probabilmente identificabile con l'autore del *Beneficio*) era prigioniero a Padova: cfr. CAPONETTO, p. 442.

[20] Cfr. GINZBURG, *Due note* cit., p. 212.

[21] *Ibid.*, pp. 185, 212 sgg.

[22] *Ibid.*, p. 191, nota 26.

[23] Cfr. CANTIMORI, *Eretici* cit., p. 59.

[24] Cfr. MASELLI, *Per la storia religiosa* cit., pp. 348-50.

18.

[1] Cfr. CAPONETTO, p. 531.

19.

[1] È uscita nel frattempo: cfr. di chi scrive *Le due redazioni del «Beneficio di Cristo»*, in *Eresia e Riforma* cit., pp. 137-204.

[2] «La esposizione del tipo *ricerca* ha bisogno d'assumere la forma dell'indagine, per esporre il risultato dell'indagine stessa.

Non è una relazione o un protocollo del processo della ricerca reale, compresi gli errori, le deviazioni, gli insuccessi; ma consiste nel procedere come se quello che la ricerca ha finalmente trovato fosse ancora da trovare o da cercare» (G. G. DROYSEN, *Sommario d'istorica*, a cura di Delio Cantimori, Firenze 1944, p. 48). Non c'è dubbio che gli storici abbiano scrupolosamente seguito questa prescrizione.

[3] Cfr. C. L. MUSATTI, *Trattato di psicanalisi*, Torino 1964, p. 40.

[4] L'immagine è ripresa dalla famosa lettera del Machiavelli al Vet-

tori del 10 dicembre 1513 (cfr. N. MACHIAVELLI, *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Milano 1961, pp. 303-4).

[5] Su quest'uso delle note cfr. quanto osserva G. DE CARO, in *Gaetano Salvemini*, Torino 1970, p. 55, che scrive acutamente (e spiritosamente) anche se con una punta di relativismo di maniera: «Accettando dal marxismo il canone che "la storia è lo studio dei rapporti fra le classi sociali, e che le classi sociali sono in funzione della organizzazione economica della società", Salvemini... predeterminava largamente i risultati della sua ricerca, perché i generosi archivi fiorentini non avrebbero certamente negato alle sue tesi i conforti equanimemente concessi a quelle dei suoi precursori e a quelle dei suoi futuri critici; mentre gli oscuri meccanismi psichici protettori della coscienza storica gli avrebbero di volta in volta consentito di esaltare nelle fonti le testimonianze accettabili e di deprimere le altre negli abissi dell'inconscio e delle note a piè di pagina». L'accenno agli abissi dell'inconscio richiama quello da noi fatto ai *lapsus*. Ambedue vanno intesi (noi crediamo) in senso soprattutto metaforico: anche se non si può escludere, nel lavoro di ricerca, il verificarsi di *lapsus* dettati da vere e proprie rimozioni. Sulla questione del *lapsus* freudiano si veda la discussione, impostata su nuove basi, di S. TIMPANARO, *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze 1974.

[6] Cfr. D. CANTIMORI, *De Sanctis e il Rinascimento*, in *Studi di storia*, Torino 1959, pp. 321-39.

20.

[1] Cfr. CAPONETTO, p. 476.

[2] F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, Torino 1971, vol. II, p. 651.

[3] Cfr. F. RUFFINI, *Studi sui riformatori italiani*, Torino 1955; B. CROCE, *Il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo*, in *Vite di avventure di fede e di passione*, Bari 1936, pp. 181-281; CANTIMORI, *Eretici* cit.

[4] Cfr. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa* cit., pp. 357 sgg.

[5] Cfr. R. C. TREXLER, *Ritual Behaviour in Renaissance Florence: the Setting*, in «Medievalia et Humanistica. Studies in Mediaeval and Renaissance Culture», n. s., n. 4, 1963, pp. 125-44.

[6] Cfr. L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, trad. franc. Paris 1969, pp. 48-51, che però, a nostro parere, concede troppo all'autonomia della religione.

[7] Cfr. CHABOD, *Per la storia religiosa* cit., pp. 302-3; D. WEINSTEIN, *Millenarianism in a Civic Setting: the Savonarola Movement in*

Florence, in *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, a cura di S. L. Thrupp, The Hague 1962, pp. 187-203; ID., *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970; F. GILBERT, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*, a cura di T. K. Rabb e J. E. Seigel, Princeton 1969, pp. 90-116; R. VON ALBERTINI, *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, trad. it. Torino 1970; P. PRODI, *The Structure and Organization of the Church in Renaissance Venice: Suggestions for Research*, in *Renaissance Venice*, a cura di J. R. Hale, London 1973, pp. 409-30; ID., *Vita religiosa e crisi sociale nei tempi di Angela Merici*, in PRODI-LEDOCHOWSKA-MARIACCI, *Commemorazione del quinto centenario della nascita di S. Angela Merici*, Brescia 1974, pp. 7-26.

[8] E. POMMIER, *Notes sur la propagande protestante dans la république de Venise au milieu du XVIe siècle*, in *Aspects de la propagande religieuse*, Genève 1957, p. 241.

[9] Cfr. C. MUSSO, *Prediche...*, Vinegia 1554, cc. 169*r*-211*v*. Sul Musso cfr. G. ODOARDI, *Fra Cornelio Musso, O. F. M. Conv. (1511-1574) padre, oratore e teologo al concilio di Trento*, in «Miscellanea Francescana», XLVIII, 1948, pp. 223-42, 450-78.

Appendice

Trattato utilissimo del beneficio di Giesú Cristo crocifisso verso i cristiani

(1543)

CAPITOLO I.

Del peccato originale e della miseria dell'uomo.

La Scrittura santa dice che Dio [1] creò l'uomo ad imagine e similitudine sua [2], facendolo, quanto al corpo, impassibile, e, quanto all'animo, giusto, verace, pio, misericordioso e santo. Ma, poiché egli, vinto dalla cupidità del sapere, mangiò di quel pomo proibito da Dio, perdette quella imagine e similitudine divina, e diventò simile alle bestie e al demonio, che l'avea ingannato: percioché, in quanto all'animo, divenne ingiusto, mendace e crudele, impio e inimico di Dio; e, in quanto al corpo, diventò passibile e suggetto a mille incomodi e infirmità, né solamente simile, ma ancora inferiore agli animali bruti. E, sí come, se gli nostri primi padri fussero stati ubbidienti a Dio, ci averebbeno lasciato, come cosa ereditaria, la loro iustizia e santità; cosí, essendo stati disubbidienti a Dio, ci hanno lasciato per eredità la iniustizia, la impietà e l'odio loro verso Dio: di modo che è impossibile che con le forze nostre possiamo amar Dio e conformarci con la sua volontà, anzi li siamo inimici, come a quello che, per esser giusto giudice, punisce li peccati nostri, né ci possiamo mai fidar della sua misericordia. Insomma questa nostra natura per lo peccato di Adamo tutta si corruppe e, sí come prima era superiore a tutte le creature, cosí divenne suggetta a tutte, serva del demonio, del peccato e della morte, e condennata alle miserie dello inferno. Il iudicio del tutto si perdette, e cominciossi a dire il bene male e il male bene, stimandosi le cose false per vere e le vere false; onde, ciò considerando, il profeta dice che ogni uomo è mendace e che non è alcuno che operi bene [3], signoriggiando il demonio pacificamente, come forte armato, il suo palagio, cioè questo mondo, del quale esso ne divenne principe e signore. Non è lingua che potesse esprimere la millesima parte della nostra calamità, perché, essendo noi stati creati da Dio con le sue proprie mani, abbiamo perduta quella divina imagine e siamo divenuti simili al dia-

volo, fatti connaturali e una medesima cosa con lui, volendo tutto quello che esso vuole, e rifiutando parimente tutto quello che a lui dispiace; e, per esser noi cosí dati in preda a cosí maligno spirito, non è peccato tanto grave, che ciascun di noi non sia pronto a farlo, quando dalla grazia di Dio non siamo impediti. Questa privazione [4] di giustizia e questa inclinazione e prontezza ad ogni iniustizia e impietà si chiama peccato originale, il quale portiamo con noi dal ventre della madre, nascendo figliuoli dell'ira [5]; e ha avuto origine dalli nostri primi padri, ed è cagione e fonte di tutti li vizi e iniquità che commettiamo; dalle quali se vogliamo esser liberati, e ritornar a quella prima innocenza, ricuperando la imagine di Dio, è necessario che conosciamo prima la miseria nostra. Percioché, sí come niuno [6] mai cerca il medico, se non conosce di esser infermo, né conosce la eccellenza del medico, né l'obbligo che gli deve avere, se non conosce che la sua infirmità è pestifera e mortale: cosí niun conosce Cristo, unico medico delle anime nostre, se non conosce l'anima sua esser inferma; né può conoscer la eccellenza di Cristo, né l'obbligo che gli dee avere, se non discende nella cognizione delli suoi gravissimi peccati e della infirmità pestifera, che abbiamo contratta per la contagione de' nostri primi parenti.

CAPITOLO II.

Che la Legge fu data da Dio, accioché noi, conoscendo il peccato e disperando di poterci giustificare con le opere, ricorressimo alla misericordia di Dio e alla giustizia della fede.

Volendo adunque il nostro Iddio, per la sua infinita bontà e misericordia, mandare il suo unigenito Figliuolo a liberar i miseri figlioli di Adamo, e conoscendo che bisognava prima farli capaci della loro miseria, elesse Abramo, nel cui seme promise di benedire tutte le genti, e accettò per suo popolo particolare li descendenti di lui, alli quali, dopo che furno partiti di Egitto e liberati dalla servitú di Faraone, diede per mezzo di Moisè la Legge, la quale proibisce la concupiscenza e comanda che amiamo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze, di modo che tutta la nostra speranza sia riposta in Dio, che siamo apparecchiati ad abandonar la nostra vita per il nostro Dio, di patire ogni tormento nelle membra, di privarci di tutte le nostre facultà, dignità e onori per onorar il nostro Dio, elegendo prima di morire che di com-

metter cosa, quantunque picciola, che non piaccia al nostro Iddio, facendo tutte queste cose con ogni allegrezza e prontezza di cuore. Comanda poi la Legge che amiamo il nostro prossimo come noi medesimi, intendendo per prossimo [1] ogni condizione de uomini, cosí amici quanto nemici, volendo che siamo apparecchiati a fare ad ognuno quello che desideriamo che sia fatto a noi, e amare tutte le cose altrui come le nostre proprie. L'uomo adunque, risguardando, come in un lucido specchio, in questa santa Legge, tosto conosce l'infirmità sua e impotenza di ubbidire alli comandamenti di Dio e rendere il dovuto onore e amore al suo creatore. Adunque il primo ufficio [2], che fa la Legge, è questo: che fa conoscere il peccato [3], come afferma san Paulo (*Rom.*, 3); e altrove dice: «Io non ho conosciuto il peccato se non per la Legge» [4]. Il secondo ufficio [5] della Legge è che fa crescere il peccato, perché, essendo noi separati dalla ubbidienza di Dio, e fatti servi del diavolo, e pieni di viciosi affetti e appetiti, non possiamo tolerare che Dio ci proibisca la concupiscenza, la quale tanto piú cresce quanto piú è proibita. Onde san Paulo dice che sopra modo divenne peccante. «Il peccato», come dice il medesimo, «era morto; ma, venendo la Legge, risuscitò e crebbe» [6]. Il terzo ufficio [7] della Legge è che manifesta l'ira e il iudicio di Dio, il qual minaccia morte e pena eterna a quelli che non osservano pienamente la sua Legge, percioché la Scrittura santa dice: «Maledetto chi non osserverà constantemente tutte le cose che sono scritte nel libro della Legge» [8]. Perciò dice san Paulo che la Legge è amministrazion di morte e ch'ella opera ira [9]. Avendo adunque la Legge scoperto il peccato e accresciutolo e dimostrato la ira e furor di Dio, che minaccia la morte, fa il quarto ufficio [10], spaventando l'uomo, il quale viene in disperazione e vorrebbe satisfare alla Legge; ma vede chiaramente che non può e, non potendo, si adira contro a Dio [11], e non vorrebbe che Egli fusse, temendo di essere castigato e punito acerbamente da lui, come dice san Paulo che la prudenza della carne è inimica di Dio, perché non è suggetta alla Legge di Dio, né può [12]. Il quinto ufficio [13] della Legge e il proprio suo fine, e piú eccellente e necessario, è che dà necessità all'uomo di andar a Cristo [14]: sí come li Ebrei, spaventati, furono sforzati a dimandar Moisè dicendo: «Il Signor non parli a noi, accioché non moriamo: parla tu a noi, e ubbidiremo e faremo ogni cosa» [15]. E il Signor rispose: «Hanno parlato ottimamente» [16]. E non per altro furon lodati, se non perché domandarono un mediatore tra essi e Dio, il quale era Moisè, che rappresentava Iesú Cristo, che avea ad esser avvo-

cato e mediatore fra l'uomo e Dio. E perciò Dio disse a Moisè: «Io gli susciterò un profeta del mezzo delli loro fratelli simile a te, e porrò la mia parola nella sua bocca, e parlerà loro tutte le cose ch'io li comanderò, e punirò chiunque non ubbidirà alle parole mie, le quali egli parlerà a mio nome» [17].

CAPITOLO III.

Che la remission delli peccati, e la giustificazione, e tutta la salute nostra depende da Cristo.

Avendo adunque il nostro Dio mandato quel gran profeta che ci avea promesso, che è l'unigenito suo Figlio, accioché esso ci liberi dalla maledizion della Legge, e riconcilii con lo nostro Dio, e faccia abile la nostra volontà alle buone opere, sanando il libero arbitrio, e ci restituisca quella divina imagine [1], che perduta abbiamo per la colpa de' nostri primi parenti; e conoscendo noi che sotto al cielo non è dato altro nome agli uomini, nel quale ci possiamo salvar, fuori che 'l nome di Giesú Cristo [2], corriamo con li passi della viva fede a lui nelle braccia, il quale ci invita gridando: «Venite a me tutti voi che siete affannati e aggravati, e io vi recrearò» [3]. Qual consolazione, quale allegrezza in questa vita si può assimigliare a quella di colui, il qual, sentendosi oppresso dalla gravezza intolerabile degli suoi peccati, ode cosí dolci e suavi parole del Figliuol di Dio, che gli promette tanto benignamente di recrearlo e liberarlo da cosí grave peso? Ma il tutto consiste che conosciamo dadovero la infirmità e miseria nostra, perché non gusta il bene chi non ha sentito il male. E perciò dice Cristo: «Se alcuno ha sete, venga a me e beva» [4], quasi voglia dire che, se l'uomo non si conosce peccatore e non ha la sete della giustizia, non può gustare quanto dolce sia questo nostro Iesú Cristo, quanto sia suave pensare e parlar di lui e imitar la sua santissima vita. Se adunque conoscemo la infirmità nostra per l'ufficio della Legge, ecco che Gioan Battista ci mostra col dito il medico benignissimo, dicendo: «Ecco l'agnello di Dio, il qual lieva li peccati del mondo» [5], il qual, dico, ci libera dal grave giogo della Legge, abrogando e annichilando le sue maledizioni e aspere minacce [6], sanando tutte le nostre infirmità [7], riformando il libero arbitrio, ritornandoci nella pristina innocenza e instaurando in noi la imagine di Dio: percioché, secondo san Paulo, sí come per Adamo tutti moriamo, cosí per Cristo tutti siamo vivificati [8], e non crediamo sia di maggior efficacia il peccato di Adamo, il quale ab-

biamo ereditato, che la giustizia di Cristo, la qual parimente abbiamo per fede ereditata. Pareva che l'uomo si potesse dolere che, senza sua cagione, fosse nato e concetto in peccato nella iniquità dei suoi parenti [9], per i quali regnava la morte in tutti gli uomini; ma ora è tolto via ogni lamento, poiché in quello istesso modo senza nostra cagione è venuta la giustizia di Cristo a noi, e la vita eterna per Cristo, e per esso è stata occisa la morte. Onde san Paulo fa sopra ciò un bellissimo discorso, il qual voglio sotto scrivere [10]. «Perciò, sí come il peccato per un uomo entrò nel mondo, e per lo peccato la morte, e cosí a tutti gli uomini venne la morte, percioché tutti peccarono, conciossiacosaché sino alla Legge il peccato era nel mondo; ma il peccato non è imputato, non ci essendo la legge, anzi regnò la morte da Adamo insino a Moisè ancora in quelli che non peccorno alla similitudine della prevaricazione di Adamo, il quale è figura del futuro; ma non come il peccato è cosí il dono, percioché, se per lo peccato di uno molti sono morti, molto maggiormente la grazia di Dio e il dono, che procede da la grazia, la qual ci viene da un uomo, Iesú Cristo, abondò in molti; e non sí come per uno, che peccò, venne la morte, cosí il dono, percioché la condennazione da un delitto procedette a condennazione, ma il dono da molti delitti alla giustificazione; percioché, se per il peccato di uno la morte regnò per uno, molto maggiormente quelli, che ricevono l'abondanza della grazia e del dono della giustizia per la vita, regneranno per solo Iesú Cristo. Adunque, sí come per lo peccato di uno fu propagato il male in tutti gli uomini a loro condennazione, cosí per la giustificazione di uno si propaga e diffonde il bene in tutti gli uomini alla giustificazione della vita. Perciò, sí come per la inubbidienza di uno uomo molti siano divenuti peccatori, cosí per la ubbidienza di uno molti diventeranno giusti. Ma la Legge si interpose, accioché abondasse il peccato; ma dove abondò il peccato, ivi maggiormente abondò la grazia, accioché, sí come regnò il peccato nella morte, cosí ancora regnasse la grazia per la giustizia, donando vita eterna per Iesú Cristo». Per queste parole di san Paulo conoscemo apertamente quello che s'è detto di sopra, cioè che la Legge fu data accioché 'l peccato fusse conosciuto, e insieme conoscemo ch'egli non è di maggior efficacia che si sia la giustizia di Cristo, per la quale siamo giustificati appresso a Dio; percioché, sí come Cristo è piú potente di Adamo, cosí la giustizia di Cristo è piú gagliarda del peccato di Adamo, e se il peccato di Adamo fu bastante a constituirci peccatori e figliuoli d'ira senza alcuna colpa nostra attuale, molto maggiormente sarà bastante

la giustizia di Cristo a farci giusti e figliuoli di grazia senza alcune nostre buone opere, le quali non possono esser buone, se, prima che le facciamo, non siamo noi fatti buoni e giusti per la fede, come afferma eziandio santo Agostino. Di qui si conosce in quanto errore [11] siano quelli che per alcuni peccati gravi si diffidano della benivolenza di Dio, giudicando ch'egli non sia per rimettere, coprire e perdonare ogni grandissimo peccato, avendo già esso castigato nell'unigenito suo Figliuolo tutte le nostre colpe, tutte le nostre iniquità, e per conseguente fatto un perdon generale a tutta l'umana generazione, del quale gode ognuno che crede all'Evangelio, cioè alla felicissima nuova che hanno publicata per il mondo gli apostoli, dicendo: «Vi preghiamo, per Cristo, riconciliatevi con Dio, percioché Colui, che non conobbe mai peccato, ha fatto esser peccato per noi, a fine che noi diventiamo giustizia in lui» [12]. Questa immensa benignità di Dio prevedendo Esaia, scrive queste divinissime parole, le quali dipingono tanto bene la passione di Iesú Cristo nostro signore e la cagione di essa, che negli scritti degli apostoli non si trova meglio descritta [13]: «Chi ha creduto a quello che noi abbiamo udito, e il braccio del Signore a chi è stato revelato? Percioché è asceso come un virgulto nel conspetto di lui e come una radice dalla terra deserta, e non ha bellezza né decoro. L'abbiamo veduto, né l'aspetto suo è tale che 'l desideriamo; egli è disprezzato e schiffato dagli uomini, è uomo pieno di dolori, e che ha provato l'infirmità nostre, e i dolori nostri esso ha sostenuto. E noi abbiamo creduto ch'esso sia stato piagato e percosso e afflitto da Dio; ma egli è stato ferito per le nostre iniquità e percosso per le nostre scelerità; egli è stato castigato per la pace nostra, e per le battiture di lui siamo divenuti sani. Tutti noi come pecore errammo e ciascuno di noi alla propria via si è rivolto, e il Signor ha fatto concorrere sopra di lui le iniquità di tutti noi; egli è stato oppresso e ingiuriato, e nondimeno non ha aperto la bocca sua. Come agnello al macello sarà condotto, e come pecora che innanzi a li tonsori suoi sta muta, cosí egli non aprirà la bocca sua». Oh grande ingratitudine! oh cosa abominevole! se, facendo noi professione di cristiani, e intendendo ch'el Figliuolo di Dio ha tolto sopra di sé tutti gli peccati nostri, i quali esso ha tutti scanzellati col suo preciosissimo sangue, lasciandosi castigare per noi in croce, nondimeno pretendiamo di volerci giustificare e impetrare la remissione de' nostri peccati con le nostre opere, quasi che i meriti, la giustizia, il sangue di Cristo a ciò far non basti, se non vi aggiungemo le nostre sozze giustizie e macchiate di amore proprio, di inte-

resse e di mille vanità, per le quali abbiamo piú tosto da domandare a Dio perdono che premio. E non pensiamo alle menacce che fa san Paulo alli Galati, i quali, ingannati dai falsi predicatori, non credendo che la giustificazione per la fede fusse bastante per se stessa, pretendevano di volersi giustificare ancora per la Legge. Alli quali san Paulo dice: «Cristo non giova niente a voi, che vi giustificate per la Legge; voi sete caduti dalla grazia, percioché noi con lo spirito per la fede aspettiamo la speranza della giustizia» [14]. E se il cercare [15] la giustizia e la remissione de' peccati per la osservazione della Legge, la quale Iddio con tanta gloria e apparato diede nel monte Sinai, è un perder Cristo e la grazia sua, che diremo noi di quelli che pretendono di volersi giustificare appresso a Dio con le loro leggi e osservanze? Facciano costoro il paragone e diano poi lo giudizio: se Dio non vuol dare questo onore e questa gloria alla Legge sua, vogliono questi che la dia alle loro leggi e constituzioni? Questo onore si dà solamente al suo unigenito Figliuolo; esso solo col sacrificio della sua passione ha sodisfatto per tutti i nostri peccati passati, presenti e futuri, come dimostra san Paulo agli Ebrei (cap. 7, 9, 10); e san Giovanni nella sua prima epistola (cap. 1 e 2) [16]; onde, ogni volta che noi per fede applichiamo questa sodisfazione di Cristo all'anima nostra, godemo indubitatamente della remissione dei peccati, e per la giustizia di lui diventiamo buoni e giusti presso a Dio. Onde dice san Paulo agli Filippensi [17], avendo detto che secondo la giustizia della Legge era vivuto irreprensibile, soggionge: «Ma le cose, che mi erano di guadagno, io ho giudicato per rispetto di Cristo esser dannose, anzi giudico che ogni cosa sia danno per la eccellenza della cognizione di Cristo Iesú Signor mio, per lo cui amore ho giudicato ogni cosa essere dannosa, ogni cosa ho in luogo di sterco per guadagnar Cristo, per essere ritrovato in lui, non avendo la mia giustizia, che consiste nelle opere della Legge, ma quella che consiste nella fede di Cristo, la quale giustizia è dono di Dio, dico la giustizia della fede, accioché io pervenga alla cognizione di lui». O parole notabilissime, le quali ogni cristiano dovrebbe scolpire nel suo cuore, pregando Dio che gliele facesse gustar perfettamente. Ecco come san Paulo dimostra chiaramente che chiunque conosce veramente Cristo giudica le opere della Legge dannose in quanto elle sviano l'uomo dalla fiducia in Cristo, nel quale egli deve constituire tutta la salute sua, e il fanno confidare in se stesso. Et, esagerando questa sentenza, soggionge che giudica ogni cosa un sterco, per guadagnare Cristo e ritrovarsi incorporato in lui,

dinotando che chiunque si fida nelle opere e pretende di giustificarsi con esse non guadagna Cristo, né si trova mai incorporato in lui. E, percioché in questa verità consiste tutto lo misterio della fede, accioché meglio intendessino quello che egli voleva dire, soggionge e inculca ch'egli rifiuta ogni giustificazione esteriore, ogni giustizia che sia fondata nella osservazione della Legge, abbracciandosi con la giustizia, che dona Dio per la fede a coloro che credono che in Cristo egli ha castigato tutti i peccati nostri, e che Cristo, come dice lo stesso san Paulo [18], è stato fatto da lui nostra sapienza e nostra giustizia e santificazione e redenzione, accioché, come è scritto, colui che si gloria, si glorii nel Signore e non nelle opere proprie. È ben il vero che si trovano alcune autorità della Scrittura santa, le quali, se sono male intese, pare che contradicano a questa dottrina santa di san Paulo e che attribuiscano la giustificazione e remissione de' peccati alle opere e alla carità; ma queste autorità sono state già dichiarate ottimamente da alcuni, i quali hanno dimostrato apertamente che quelli, che le hanno intese in questo senso, non l'hanno intese. Noi adunque, fratelli dilettissimi, non seguitiamo la stolta opinione delli Galati insensati, ma la verità che c'insegna san Paulo, e diamo tutta la gloria della nostra giustificazione alla misericordia di Dio e agli meriti del suo Figliuolo, il quale [19] col sangue suo ci ha liberati dallo imperio della Legge e dalla tirannide del peccato e della morte [20], e ci ha condotti nel regno di Dio per donarci eterna felicità. Dico che ci ha liberati dall'imperio della Legge, perché ci ha donato lo spirito suo, che ci insegna ogni verità, e ha sodisfatto perfettamente alla Legge, e ha donato cotal sodisfazione a tutti i suoi membri, cioè a tutti i veri cristiani, di modo che possono comparere sicuramente al tribunale di Dio, essendo vestiti della giustizia del suo Cristo [21] e liberati per lui dalla maledizione della Legge [22]. Adunque la Legge non ci può piú accusare o condennare, né ci può piú irritare gli affetti e gli appetiti, né aumentare in noi il peccato; e però dice san Paulo ch'el chirografo, il quale ci era contrario, è stato scanzellato da Cristo e annullato nel legno della croce [23]. Avendoci il nostro Cristo liberati dall'imperio della Legge, per conseguente ci ha liberati dalla tirannide del peccato e della morte, la quale non ci può piú tener oppressi, sendo stata superata da Cristo per la resurrezione, e per conseguente da noi, che siamo membri suoi; di modo che possiamo dire con san Paulo [24] e con Osea profeta [25]: «La morte è stata vinta e destrutta. Ove è il tuo aculeo, o morte? ove è la tua vittoria, o inferno? Lo aculeo della morte è il pecca-

to, e la potenza del peccato è la Legge; ma sia ringraziato Dio, il quale ci ha conceduto la vittoria per Iesú Cristo signor nostro»[26]. Questo è quel felicissimo seme[27], che ha percosso il capo al velenoso serpente, cioè al diavolo, percioché tutti quelli che credono in Cristo, ponendo tutta la loro fiducia nella grazia di lui, vincono con Cristo il peccato, la morte, il diavolo e lo inferno. Questo è quel benedetto seme di Abraamo, nel quale avea promesso Dio di benedire tutte le genti. Bisognava che ciascuno separatamente percotesse quel orribil serpente, e liberasse se stesso dalla maledizione: ma questa impresa era tanto grave, che le forze di tutto il mondo, raccolte insieme, non erano bastanti a sopportarla. Adunque il nostro Dio, padre delle misericordie, mosso a compassione delle nostre miserie, ci ha donato il suo unigenito Figliuolo, che ci ha liberati dal veleno del serpente, et è fatta nostra benedizione e giustificazione, purché l'accettiamo, rinonciando a tutte le nostre giustificazioni esteriori. Abbracciamo[28], fratelli dilettissimi, la giustizia del nostro Iesú Cristo, facciamola nostra per mezzo della fede, teniamo per fermo di esser giusti, non per le opere nostre, ma per i meriti di Cristo, e viviamo allegri e sicuri che la giustizia di Cristo annichila tutte le nostre ingiustizie e ci fa buoni e giusti e santi nel conspetto di Dio. Il quale, quando ci vede incorporati nel suo Figliuolo per la fede, non ci considera piú come figliuoli di Adamo, ma come figliuoli suoi, e ci fa eredi con il suo legittimo Figliuolo di tutte le ricchezze sue.

CAPITOLO IV.

Degli effetti della viva fede e della unione dell'anima con Cristo.

Tanto opera questa fede santa e viva, che colui[1], il quale crede che Cristo abbia tolto sopra di sé li suoi peccati, diventa simile a Cristo, e vince il peccato, la morte, il diavolo e lo inferno. E questa è la ragione che la Chiesa, cioè ciascuna anima fidele, è sposa di Cristo, e Cristo è sposo di lei. Noi sappiamo[2] il costume del matrimonio, che di due divengono una medesima cosa, sendo due in una carne, e le facultà tutte di amendue divengono communi, onde lo sposo dice che la dote della sposa è sua, e la sposa similmente dice che la casa e tutte le ricchezze dello sposo sono sue. E cosí sono veramente; altramente non sarebbono una carne, come dice la Scrittura santa. In questo medesimo modo Dio ha sposato il suo dilettissimo Figliuolo con l'anima fidele, la qual non avendo cosa alcuna

che fusse sua propria se non il peccato, il Figliuol di Dio non si è disdegnato di pigliarla per diletta sposa con la propria dote, ch'è il peccato; e, per la unione ch'è in questo santissimo matrimonio, quello che è dell'uno è ancora dell'altro. Cristo dice adunque: – La dote dell'anima, sposa mia cara, cioè i suoi peccati, le transgressioni della Legge, l'ira di Dio contro di lei, l'audacia del diavolo contro a lei, lo carcere dell'inferno e tutti gli altri suoi mali sono devenuti in poter mio e sono in mia propria facultà, e a me sta a negoziare di essa come piú mi piace, e perciò voglio gettarla nel fuoco della mia croce e annichilarla –. Vedendo adunque Dio il suo Figliuolo tutto imbrattato de' peccati della sua sposa, lo flagellò uccidendolo sopra al legno della croce; ma, perché era suo dilettissimo e ubbidientissimo Figliuolo, lo suscitò da morte a vita, dandogli ogni podestà in cielo e in terra [3] e collocandolo alla destra sua. La sposa similmente dice con grandissima allegrezza: – Gli reami e gli imperi del mio diletto sposo sono miei, io son regina e imperatrice del cielo e della terra [4], le ricchezze del mio marito, cioè la sua santità, la sua innocenza, la sua giustizia, la sua divinità con tutte le sue virtú e potenze sono mie facultà; e perciò son santa, innocente, giusta e divina; alcuna macula non è in me; son formosa e bella, percioché il mio dilettissimo sposo non è maculato, ma formoso e bello, e, sendo tutto mio, per conseguente tutte le sue cose sono mie, e, perché quelle sono sante e pure, io divento santa e pura –. Cominciando adunque dalla innocentissima natività, egli ha con quella santificato la natività imbrattata della sposa sua, concetta in peccato. La puerizia e gioventú innocente dello sposo ha giustificato la vita puerile e giovenile e l'operazioni imperfette della sua amata sposa, percioché tanto è l'amore e l'unione, che ha l'anima del vero cristiano con il suo sposo Cristo, che l'opere di amendue sono communi ad amendue. Onde, quando si dice: «Cristo ha digiunato, Cristo ha orato ed è stato esaudito dal suo Padre, ha suscitato i morti, liberato gli uomini dalli demòni, sanati gli infermi, è morto, resuscitato, asceso in cielo»; medesimamente si dice che 'l cristiano ha fatto queste medesime opere, perché le opere di Cristo sono opere del cristiano: per lui l'ha fatte tutte. Veramente si può dire che il cristiano è stato fisso in croce, è sepolto, è resuscitato, è asceso in cielo, è fatto figliuolo di Dio, è fatto partecipe della divina natura. Dall'altro lato tutte le opere, che fa il cristiano, sono opere di Cristo, percioché le vuole come cose sue; e, perché sono imperfette et egli è perfetto e non vuol cosa imperfetta alcuna, con la sua virtú le fa perfette, a fine che la sua

sposa stia sempre allegra e contenta e che non tema. Percioché, quantunque le opere sue siano defettuose, sono però grate a Dio, per rispetto del suo Figliuolo, sopra il quale egli continuamente risguarda. Oh immensa bontà di Dio! Quanta obligazione ha il cristiano a Dio! Non è amore umano tanto grande, che si possa comparare all'amor di Dio, sposo diletto dell'anima di ogni fidel cristiano. Onde san Paulo dice che Cristo amò la Chiesa [5], cioè ciascuna anima diletta sua sposa, e si offerse per quella alla morte della croce, per santificarla, purificandola col lavacro dell'acqua per la parola, per congiungerla a se stesso: gloriosa chiesa, che non avesse macchia, né crespa alcuna, né cosa alcuna simile, ma fosse santa e irreprensibile, cioè simile a se stesso in santità e innocenza, e vera e legittima figliuola di Dio. Il quale cosí amò il mondo, come dice Cristo [6], che diede l'unigenito suo Figliolo, affine che ciascuno, che crede in lui, non perisca, ma abbia vita eterna. Perché Dio non mandò il suo Figliuol nel mondo, perché lo giudichi, ma perché si salvi il mondo per lui: colui, che crede in lui, non è giudicato. Alcuno mi potrebbe dire: – In che maniera [7] si fa l'unione di questo matrimonio divino? come si fa questa copula dell'anima sposa col suo sposo Cristo? che certezza potrò avere io che l'anima mia sia unita con Cristo e fatta sposa sua? come potrò securamente gloriarmi delle ricchezze sue, come di sopra ha fatto la sposa? Facil cosa è a me credere che gli altri ricevano questo onore e gloria; ma che io sia uno di quei, ai quali Dio doni tante grazie, non mel posso persuadere: io conosco la mia miseria e imperfezione –. Dilettissimo fratello, ti rispondo che la tua certezza consiste nella vera e viva fede, con la quale, come dice san Pietro, Dio purifica i cuori [8]. Questa fede consiste in dar credito all'Evangelio, cioè alla felice nova che è stata publicata da parte di Dio per tutto il mondo [9], cioè che Dio ha usato il rigore della sua giustizia contro a Cristo, castigando in lui tutti i peccati nostri [10]. Chiunque accetta questa buona nova e la crede veramente, ha la vera fede, e gode la remissione de' peccati, ed è riconciliato con Dio, e di figliuolo d'ira diventa figliuol di grazia, e ricupera la imagine di Dio [11], entra nel regno di Dio, e si fa tempio di Dio, il qual sposa l'anima col suo unigenito Figliuolo per mezzo di questa fede, la quale è opera di Dio e dono di Dio, come piú volte dice san Paolo [12]. E Dio la dona a quelli, i quali esso chiama a sé per giustificarli e glorificarli e dar loro vita eterna, come Cristo testifica [13], dicendo: «Questa è la voluntà di Colui che mi ha mandato, che ciascuno, che vede il Figliuolo e crede in lui, abbia vita eterna, e io il suscitarò ne l'ultimo

giorno». Similmente dice [14]: «Sí come Moisè esaltò il serpente nel deserto, cosí bisogna che sia esaltato il Figliuol dell'uomo, accioché niuno, che crede in lui, perisca, ma abbia vita eterna». E a Marta disse [15]: «Colui, che crede in me, ancora se sarà morto viverà; ciascuno, che vive e crede in me, non morirà in eterno». E alle turbe dei Giudei disse [16]: «Io venni luce nel mondo, accioché ciascuno, che crede in me, non rimanga nelle tenebre». E san Gioan nella sua epistola dice [17]: «E in questo apparí la carità di Dio verso noi, perché Dio è carità, e mandò l'unigenito suo Figliuolo nel mondo accioché noi viviamo per lui. In questo è la carità: non perché noi amassimo Dio, ma perché esso amò noi, e mandò il suo Figliuolo propiziazione per li peccati nostri». Oltre a ciò, lo mandò a distruggere gli nemici nostri, e a questo fine lo fece partecipare della carne e del sangue nostro, come dice san Paulo [18], acioché per la morte distruggesse colui che aveva lo imperio della morte, cioè il diavolo, e liberasse tutti quelli i quali, per la paura della morte, in tutta la vita loro erano soggietti alla servitú. Avendo noi adunque la testimonianza della Scrittura santa di quelle promesse delle quali di sopra si è ragionato, e di molte altre che sono in diversi luoghi di essa sparse, non potemo dubitare che cosí non sia; e, parlando la Scrittura generalmente, niun deve dubitare che a lui non appartenga quello che essa dice. Il che accioché meglio s'intenda, consistendo in ciò tutto il misterio della fede, poniamo un caso [19]: che un re buono e santo faccia publicare un bando, che tutti i ribelli securamente ritornino nel suo regno, percioché egli per i meriti di un loro consanguineo ha perdonato a tutti. Certamente niuno delli ribelli doverebbe dubitar di non avere impetrato veramente il perdono della sua ribellione, ma dovrebbe securamente ritornare a casa sua per vivere sotto all'ombra di quel santo re; e, se non vi ritornasse, ne porterebbe la pena, percioché per la incredulità sua morirebbe in esilio e disgrazia del suo re. Questo santo re è il Signor del cielo e della terra, il quale, per la ubbidienza e merito di Cristo, nostro consanguineo, ci ha perdonato tutte le nostre ribellioni e, com'abbiamo detto di sopra, ha fatto fare un bando per tutto il mondo, che securamente tutti ritorniamo al regno suo. Chiunque adunque crede a questo bando, ritorna al regno di Dio, dal qual fummo scacciati per la colpa de' nostri primi parenti, et è governato felicemente dallo Spirito di Dio. Chi non dà fede a questo bando non gode di questo perdono generale; ma per la sua incredulità rimane in esilio sotto alla tirannide del diavolo, e vive e more in estrema miseria, vivendo e morendo

in disgrazia del Re del cielo e della terra; e meritatamente, percioché non possiamo far maggiore offesa a Dio che farlo bugiardo e ingannatore, il che facciamo non dando fede alle promesse sue. Oh quanto è grave questo peccato della incredulità, la quale, quanto è in sé, priva Dio della sua gloria e della sua perfezione, oltra al danno della propria dannazione e del continuo cruciato della mente, che sente in questa vita la misera conscienza. Ma all'opposito colui che si accosta a Dio con vero cuore nella certezza della fede, credendo alle promesse di lui senza una minima suspizione, tenendo per certo che tutto quello, che Dio promette, conseguirà; costui, dico, dà gloria a Dio, costui vive in continua pace e in continua allegrezza, lodando e ringraziando sempre Dio, che l'ha eletto alla gloria della vita eterna, avendo il pegno certissimo, cioè il Figliuolo di esso Dio, per sposo suo dilettissimo, il sangue del quale [20] gli ha inebriato il cuore. E questa santissima fede [21] genera una viva speranza e una constante fiducia della misericordia di Dio verso di noi, vivendo e operando nel cuore, per la qual noi del tutto ci reposiamo in Dio, lasciando a lui la cura di noi, in modo che, sendo securi della benivolenza di Dio, non abbiamo paura né del diavolo, né dei suoi ministri, né della morte. E questa tanto ferma e animosa fiducia della misericordia di Dio dilata il core, lo incita e con alcuni dolcissimi affetti lo indrizza verso Dio e l'empie di ardentissima carità. Perciò san Paulo ci esorta che andiamo con fiducia al trono della grazia e ci conforta a non gettar via la nostra fiducia, la quale ha grande retribuzione di premio [22]. Questa santa fiducia è generata nel cuore dallo Spirito santo, che ci è communicato per la fede, né mai è vacua dell'amor divino; e di qui procede che da questa viva efficacia siamo incitati al bene operare, e tanta potenza e tanta inclinazione a ciò conseguiamo, che siamo paratissimi a fare e tolerare ogni cosa intolerabile per amor e gloria del nostro benignissimo padre Dio, il quale per Cristo ci ha arricchiti di cosí abondante grazia e benevolenza, e fattici di nemici carissimi figliuoli. Questa vera fede non è donata da Dio cosí tosto all'uomo, ch'egli è spinto da un violento amore alle buone opere e a rendere frutti dolcissimi a Dio e al prossimo, come ottimo albero: sí come è impossibile accendere un fascio di legna, ch'egli non mandi fuori la luce. Questa è quella santa fede, senza la quale è impossibile che alcuno possa piacer a Dio [23], e per la quale tutti i santi [24] del vecchio e novo Testamento si sono salvati, come testifica san Paulo di Abraamo [25], del quale la Scrittura dice [26]: «Abraamo credette a Dio e gli fu imputato a giustizia». E

perciò dice puoco innanti [27]: «Crediamo adunque l'uomo giustificarsi per la fede senza le opere della Legge». E altrove dice [28]: «Cosí adunque in questo tempo si sono salvate le reliquie secondo la elezione della grazia, e, se per la grazia sono salvate, adunque non per le opere, perché la grazia non sarebbe grazia». E alli Galati dice [29] esser cosa manifesta che per la Legge nessuno si giustifica appresso a Dio, percioché 'l giusto per la fede vive, e la Legge non consiste nella fede; ma chi osserverà quelle cose, che essa comanda, viverà per detta osservazione. E di sopra dice [30] che l'uomo non si può giustificare per le opere della Legge, ma solamente per la fede di Iesú Cristo. E puoco da poi dice che, se l'uomo si può giustificare per la Legge, Cristo indarno è morto [31]. E agli Romani, comparando la giustizia della Legge con la giustizia dell'Evangelio, dice [32] che quella consiste nell'operare, e questa consiste nel credere, perché, se tu confesserai con la bocca tua il signor Iesú Cristo e crederai nel tuo cuore che Dio lo ha suscitato da morte, tu sarai salvo, perché col cuore si crede alla giustizia e con la bocca si confessa alla salute. Ecco come chiaramente san Paulo dimostra che la fede senza alcuno aiuto delle opere fa l'uomo giusto. Né solamente san Paulo, ma gli dottori santi, che vennero dietro a lui, hanno confirmata e approvata questa santissima verità della giustificazione per la fede, tra' quali è principale santo Agostino [33]: nel libro *Della fede e delle opere*, e in quello *Dello spirito e lettera*, e in quello delle *Ottantatré questioni*, e in quello ch'egli scrive a papa Bonifacio, e nel *Trattato del salmo 31*, e in molti altri luoghi difende questa sentenza, mostrando che per la fede siamo giustificati senza aiuto delle buone opere, conciosiacosaché esse non sono cagione, ma effetto della giustificazione, e mostra che le parole di santo Giacomo, sanamente intese, non sono contrarie a questa sentenza. La quale ancora difende Origene [34] nel quarto libro *Sopra la Epistola ai Romani*, affirmando che san Paulo voglia che la fede sola sia bastante alla giustificazione, di modo che l'uomo solamente per lo creder diventa giusto, tutto che non abbia fatto alcuna opera, conciosiacosaché il ladrone fusse giustificato senza le opere della Legge: percioché 'l Signor non ricercò quello che per lo adietro avesse operato, né aspettò che operasse alcuna cosa da poi che ebbe creduto; ma, avendolo giustificato per la confessione sola, l'accettò per compagno, dovendo entrare in paradiso. Et eziandio quella femina, cosí celebrata nell'Evangelio di san Luca, ai piedi di Iesú Cristo udí: «Li tuoi peccati ti sono rimessi» [35]. E puoco da poi: «La tua fede t'ha salvata, va' in pace» [36]. Poi soggiunge

Origene: «In molti luoghi dell'Evangelio si vede che 'l Signor parlò di modo, che mostrava che la fede è cagione della salute del credente». Adunque l'uomo è giustificato per la fede, al quale niente giovano le opere della Legge. All'incontro, dove non è la fede, la qual giustifica il credente, quantunque l'uomo abbia le opere che comanda la Legge, nondimeno, perché esse non sono edificate sopra al fondamento della fede, benché in vista siano buone, non possono giustificare colui che le fa, mancandoli la fede [37], ch'è il segnacolo di quelli che sono giustificati da Dio. E chi sarà colui che si possa gloriare della sua giustizia, udendo dire a Dio per il profeta [38]: «Ogni nostra giustizia è come un panno de una femina menstruata»? Adunque è solamente giusta la gloriazione nella fede della croce di Cristo. San Basilio [39] nella omilia *Della umiltà* espressamente vuole che il cristiano si tenga giusto solamente per la fede in Cristo. Le parole sue sono queste: «Dice l'apostolo: "Chi si gloria si glorii nel Signore"». Dicendo che Cristo [40] è stato fatto da Dio a noi sapienza, giustizia e santificazione e redenzione, accioché, sí come è scritto, chi si gloria si glorii nel Signore. Percioché questa è la perfetta e intiera gloriazione in Dio, quando l'uomo non si inalza per la propria giustizia, ma conosce che li manca la vera giustizia e che per la fede sola in Cristo è giustificato. E Paulo si gloria di disprezzare la sua giustizia e di cercare per la fede in Cristo la giustizia, che viene da Dio. Santo Ilario [41], *Sopra san Matteo*, nel canone nono dice queste parole: «I scribi si perturbano che 'l peccato sia rimesso da un uomo, percioché consideravano Iesú Cristo solamente come uomo e ch'egli avea rimesso quello che la Legge remettere non poteva, percioché la fede sola giustifica». Santo Ambrosio [42], isponendo quelle parole di san Paulo [43]: «A colui, che crede in quello che giustifica l'impio, gli è imputata la fede sua a giustizia» secondo il proposito della grazia di Dio, come ancora dice David: «La beatitudine de l'uomo, al quale Dio imputa la giustizia senza le opere» [44]; Santo Ambrosio, dico, scrive cosí sopra queste parole: «San Paulo dice che a colui che crede in Cristo, cioè al gentile, è riputata la fede sua a giustizia, sí come ad Abraamo. In che maniera adunque i Giudei per le opere della Legge pensavano giustificarsi nella giustificazione di Abraamo, vedendo che Abraamo non fu giustificato per le opere della Legge, ma solo per la fede? Adunque la Legge non è necessaria, conciosiacosaché l'empio per la fede sola è giustificato presso a Dio, secondo il proposito della grazia di Dio. Cosí dice essere stato determinato da Dio che, cessando la Legge, l'ingiu-

sto per la salute sua dimanda solamente la fede della grazia di Dio, come dice ancora David. Lo apostolo conferma quello che ha detto con lo esempio del profeta: "la beatitudine dell'uomo, al quale Dio imputa la giustizia senza le opere". Intende David che coloro sono beati, delli quali Dio ha determinato che, senza fatica e senza alcuna osservazione, per la fede sola, siano giustificati presso a Dio. Adunque egli predica la beatitudine del tempo nel quale è nato Cristo, sí come dice esso Signore: "Molti giusti e profeti desiderarono di vedere le cose che voi vedete e udir le cose che voi udite, e non le udirno"» [45]. Il medesimo Ambrosio, esponendo il primo capitolo della prima alli Corinzi, dice apertissimamente che chiunque crede in Cristo è giustificato senza opere e senza merito alcuno, ricevendo per la fede sola la remissione de' peccati. Questo stesso afferma in una epistola ad Ireneo con queste parole: «Niuno si glorii delle opere, perché niuno è giustificato per le sue opere; ma chi è giusto ha la giustizia in dono, perché è giustificato per Cristo. Adunque la fede è quella che libera per lo sangue di Cristo, perché colui è beato, al quale il peccato è rimesso e donato il perdono». E san Bernardo [46], *Sopra la Cantica*, nel sermone LXXVII, conferma il medesimo, affermando che i meriti nostri non hanno parte alcuna nella giustificazione, la quale si dee tutta attribuire alla grazia, la qual ci fa giusti *gratis*, e in questo modo ci libera dalla servitú del peccato; e soggionge [47] che Cristo sposa l'anima e seco la unisce per la fede, non intervenendo alcun merito delle opere nostre. Ma per non esser molto lungo, farò fine alle allegazioni, quando prima averò detto una bellissima sentenza di sant'Ambrosio. Nel libro che si intitola *Di Jacob e della vita beata* dice questo santo uomo che, sí come [48] Iacob, non avendo per se stesso meritato la prima genitura, si occultò sotto l'abito del fratello e si ornò della veste di lui, la qual mandava un suavissimo odore, e in questo modo s'appresentò al padre per ricevere con sua utilità la benedizione sotto l'altrui persona; cosí è necessario che noi ci vestiamo de la giustizia di Cristo per la fede, e ci occultiamo sotto la preziosa purità del nostro fratello primogenito, se vogliamo essere ricevuti per giusti nel conspetto di Dio. E certamente questo è il vero, percioché, se noi compariremo innanzi a Dio non vestiti della giustizia di Cristo, senza dubbio alcuno saremo giudicati tutti ingiusti e degni di ogni supplicio. Ma se, all'incontro, Dio ci vedrà ornati della giustizia di Cristo, senza dubbio ci accetterà per giusti e santi e degni della vita eterna. E certamente è grande temerità quella di coloro, che pretendono di

pervenire alla giustificazione per la osservanza degli comandamenti di Dio, i quali tutti si comprendono nell'amar Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze, e il prossimo come sé medesimo [49]. Chi sarà dunque cosí arrogante [50] e mentecatto, che ardisca darsi a credere di osservare intieramente questi due precetti? e che non veda che la Legge di Dio, richiedendo dall'uomo una perfetta dilezione, condanna ogni imperfezione? Consideri adunque ognuno le sue operazioni, le quali in parte gli paiano buone, e troverà ch'esse piú tosto si debbono chiamare transgressioni della Legge santa, conciosiacosaché sono operazioni impure e imperfette. Di qui risonano quelle voci di David [51]: «Non intrare in giudicio col servo tuo, perché niun vivente sarà giustificato nel conspetto tuo». E Salomone dice [52]: «Chi può dire: – Il cuor mio è mondo?» E Iob esclama [53]: «Che cosa è l'uomo, perché egli sia immaculato, e apparisca giusto il nasciuto della femina? Ecco che fra i santi suoi niuno è immutabile, e i cieli non sono mondi nel conspetto suo. Quanto piú è abominabile e inutile l'uomo, il quale bee, come l'acqua, la iniquità!» E san Giovanni dice [54]: «Se noi diremo di esser senza peccato, ci inganniamo». E il Signor insegnò che dicessimo ogni volta che oravamo: «Dimetti a noi i debiti nostri» [55]. Di qui si può raccogliere la stultizia [56] di coloro che fanno mercatanzia delle loro opere, presumendo con esse di poter salvare non pur sé medesimi, ma eziandio il prossimo, come se il Signor non dicesse [57]: «Quando averete fatte tutte le cose che vi sono state comandate, dite: – Noi siamo servi inutili. Quello, che eravamo obligati a fare, abbiamo fatto». Ecco che, quantunque osservassimo perfettamente la Legge di Dio, ci doveremo giudicare e chiamare servi inutili. Ora, essendo tutti li uomini lontanissimi da questa perfetta osservazione, ardirà alcuno di gloriarsi di avere aggiunto tanto cumolo di meriti alla giusta misura, che n'abbia da donare agli altri? Ma ritornando al nostro proposito, consideri il peccatore arrogante, il quale, facendo alcune opere nel conspetto del mondo laudevoli, pretende di giustificarsi a conspetto di Dio; consideri, dico, che tutte le opere, che vengono da impuro cuore e immondo [58], sono anco esse immonde e impure, e per conseguente non possono esser né grate a Dio, né efficaci a giustificare. Bisogna adunque prima purificare il cuore, se vogliamo che le nostre opere piacciano a Dio; e la purificazione consiste nella fede, come affirma lo Spirito santo per bocca di san Pietro [59]. Non bisogna adunque dire che l'uomo ingiusto e peccatore per le opere sue diventa giusto e buono e grato a Dio; ma bisogna dire che la fede

purifica li nostri cuori da tutti peccati, ci fa buoni e giusti e grati a Dio. E per conseguente fa che le nostre opere [60], quantunque imperfette e defettuose, piacciono a Sua Maiestà, perché, essendo noi per la fede diventati figliuoli di Dio, Egli considera le nostre opere come padre misericordioso e non come severo giudice, avendo compassione alla nostra fragilità e considerandoci come membro del suo primogenito Figliuolo, la cui giustizia e perfezione sopplisce alle nostre immondizie e imperfezioni, le quali, stando coperte sotto la purità e l'innocenza di Cristo, non ci sono imputate, né vengono al giudicio di Dio. Di qui avviene che le nostre opere procedenti dalla vera fede, quantunque siano per se stesse impure e imperfette, tuttavia saranno lodate e approvate da Cristo nel giudicio universale, in quanto saranno frutto e testimonio della nostra fede, per la quale ci salviamo. Perché, avendo noi amato li fratelli [61] di Cristo, dimostraremo chiaramente che noi ancora siamo stati fideli e fratelli di Cristo, e per la fede saremo introdotti nella perfetta possessione del regno eterno, che ci ha apparecchiato il nostro Dio insino dalla creazione del mondo, non già per i nostri meriti, ma per la sua misericordia, per la qual ci ha eletti [62] e chiamati alla grazia dell'Evangelio, e ci ha giustificati per glorificarci in sempiterno col suo unigenito Figliuolo Iesú Cristo signor nostro, e nostra santificazione, e nostra giustizia, ma non già di quelli, che non vogliono confessare ch'ella sia bastante per se stessa a far l'uomo giusto e grato a Dio, il quale per la sua paterna benevolenza ci offerisce e dona Cristo con la sua giustizia senz'alcuno merito delle nostre opere [63]. E che cosa può operare l'uomo, che meriti un tanto dono e tesoro quanto è Cristo? Questo tesoro si dà solamente per grazia e favore e misericordia di Dio, e la fede [64] sola è quella che riceve cotal dono, e ci fa godere della remissione de' peccati. E perciò, quando san Paulo e gli dottori dicono che la fede sola giustifica senza le opere [65], intendono ch'ella sola ci fa godere del perdono generale e ci fa ricever Cristo, il quale, come dice san Paulo, abita nei cuori per fede; il quale ha superato i terrori delle conscienze, satisfatto alla giustizia divina per gli peccati nostri, estinto l'ira di Dio contro a noi e il fuoco dell'inferno, nel qual ci precipitava la nostra depravazione naturale e acquisita, e ha distrutti i diavoli con tutta la loro potestà e tirannia. Le quali cose tutte le opere, che possono far tutti li uomini insieme, non potranno conseguire né fare. Questa gloria, questa potenza è riservata solo al Figliuolo di Dio, cioè Cristo benedetto, il quale è potentissimo sopra tutte le potenze del cielo, della terra [66] e dello in-

ferno, e dona sé con tutti i suoi meriti a quelli che, disperando di se stessi, pongono tutta la loro speranza di salvarsi in lui e nelli meriti di lui. E però niun s'inganni, quando ode dire che la fede sola senza le opere giustifica, stimando egli, come fanno i falsi cristiani, quali tirano ogni cosa al vivere carnale, che la vera fede consista nel credere alla istoria di Iesú Cristo nella maniera che si crede a quella di Cesare e di Alessandro. Questo modo di credere è una fede istorica, fondata in mera relazione di uomini e di scritture e impressa leggiermente nell'animo per una certa usanza; et è simile alla fede de' Turchi, i quali per queste medesime cagioni credono alle favole dell'Alcorano. Questa cosí fatta fede è una imaginazione umana, che non innova niente il cuor dell'uomo, né lo riscalda dell'amor divino, non seguendo alcuna buona opera della fede, né nuova vita; e perciò dicono falsamente, contro la Scrittura santa e ai santi dottori della Chiesa santa, che la fede sola non giustifica, ma che ci bisognano le opere. Alli quali rispondo che questa istorica e vanissima fede con le opere, che gli sono aggiunte, non pur non giustifica, ma precipita nel profundo dell'inferno le persone, come quelle che non hanno olio nelli vasi loro [67], cioè viva fede nei cuori. La fede, che giustifica, è una opera di Dio in noi, per la qual il nostro uomo vecchio è crocifisso [68], e noi tutti, transformati in Cristo, diventiamo nuova creatura e figliuoli carissimi di Dio. Questa divina fede è quella che ci inserisce nella morte e nella resurrezione di Cristo, e per conseguente ci mortifica la carne con gli affetti e con le concupiscenze, perché, conoscendoci noi, per la efficacia della fede, morti con Cristo, ci risolviamo con noi medesimi e col mondo, e intendiamo che alli morti [69] con Cristo appartiene di mortificare i loro membri terrestri, cioè gli affetti viziosi dell'animo e gli appetiti della carne; e, conoscendoci resuscitati con Cristo, attendiamo a vivere una vita spirituale e santa, e simile a quella che viveremo in cielo, dopo l'ultima resurrezione. Questa santissima fede, facendoci godere del perdon generale che publica lo Evangelio, e ci introduce nel regno di Dio, e ci pacifica le conscienze e mantiene in una perpetua allegrezza spirituale e santa. Questa medesima fede ci unisce con Dio e fa che egli abita nei cuori nostri e veste l'anima nostra di se stesso, e per conseguente lo spirito suo ci muove a quelle medesime cose, alle quali moveva Cristo, mentre ch'egli conversava con gli uomini, dico all'umiltà, alla mansuetudine, alla ubbidienza di Dio, alla carità, alle altre perfezioni, per le quali recuperiamo l'imagine di Dio. Adunque meritamente Cristo attribuisce la beatitu-

dine a questa fede inspirata, la qual beatitudine non può star senza le buone opere e la santità. E come può esser vero che 'l cristiano non sia santo [70], se per la fede Cristo diventa sua santificazione? Adunque per la fede siamo giusti e santi, e perciò quasi sempre san Paulo chiama santi quelli che noi chiamiamo cristiani, i quali, se non hanno lo spirito di Cristo, non sono di Cristo, e conseguentemente non sono cristiani [71]; e, se hanno lo spirito di Cristo, che regge e governa, non dovemo dubitare che essi, quantunque conoscano di essere giustificati per la fede sola, diventino pigri nelle buone opere. Perché lo spirito [72] di Cristo è spirito di carità, e la carità non può essere oziosa, né può cessare dalle buone opere; anzi, se vogliamo dire il vero, l'uomo non può mai far buone opere, se prima non si conosce giustificato per la fede. Per innanzi fa le opere piú per giustificarsi che per amore di Dio e gloria di Dio, e cosí le imbratta dello amore proprio e di proprio interesse; là dove colui, che si conosce giustificato per li meriti e per la giustizia di Cristo, la quale fa sua per la fede, opera solamente per amore e gloria di Dio e di Cristo, e non per amore proprio, né per giustificazione di se stesso. Di qui avviene che 'l vero cristiano, cioè colui che si tiene giusto per la giustizia di Cristo, non domanda se le buone opere sono di precetto o no, ma, commosso e incitato da una violenza di amor divino, s'offerisce prontissimo alle opere sante e cristiane, né mai cessa dal bene operare. E chi per la sua fede non sente i mirabili effetti, ch'abbiamo detto che fa nel cristiano la fede inspirata, conosca che non ha ancora la fede cristiana, e faccia instanza con la orazione a Dio che gli la dia, dicendo [73]: – Signore, aiuta la mia incredulità! – E, udendo dire che la fede sola giustifica, non s'inganni, dicendo: – Che bisogno è che io mi affatichi nelle buone opere? Basta la fede a mandarmi in paradiso –. Al quale io respondo che la fede sola manda in paradiso, ma che avvertisca che gli demòni ancora credono e tremono, come dice san Giacomo [74]. Oh! andrai tu insieme con essi in paradiso? Da questa falsa tua conclusione tu puoi, fratello, conoscere in quanto errore tu sii; tu pensi di aver la fede che giustifica, e non l'hai. Tu dici: – Io sono ricco e arricchito, e non ho bisogno di cosa alcuna –. E non sai che sei misero e miserabile e povero e cieco e nudo. Io ti persuado a comprare da Dio oro affocato di fuoco, cioè la vera fede affocata di buone opere, accioché tu divenghi ricco e ti vesti di vestimenti bianchi, cioè della innocenza di Cristo, accioché non appara la vergogna della tua nudità, cioè la bruttura delli tuoi peccati [75]. Adunque la fede, che giustifica, è come una

fiamma di fuoco, la qual non può se non risplendere; e, come è vero che la fiamma sola abbruscia il legno senza l'aiuto della luce, e nondimeno la fiamma non può esser senza luce, cosí è vero che la fede sola estingue e abbruscia i peccati senza lo aiuto delle opere. E nondimeno questa fede non può esser senza le buone opere; perché, sí come, vedendo noi una fiamma di fuoco che non luce, conosciamo quella esser dipinta e vana, e cosí, non vedendo noi in alcuno la luce delle buone opere, è segno che quel tale non ha la vera fede inspirata, la qual Dio dona alli suoi eletti per giustificarli e glorificarli. E tengo per fermo che san Giacomo intese [76] questo, quando dicea: «Mostrami la tua fede dalle opere tue, e io ti mostrerò dalle opere mie la fede mia» [77]; intendendo che colui, il quale attende all'ambizione e piaceri del mondo, quantunque dica di credere, non crede, poiché non mostra in sé gli effetti della fede. Possiamo ancora assimigliare questa santissima fede, che giustifica, alla divinità ch'era in Iesú Cristo, il qual, essendo vero uomo, ma senza peccato, operava cose stupende, sanando gl'infermi, illuminando i ciechi, caminando sopra all'acque e suscitando i morti. Ma queste opere miracolose non erano cagione che Cristo fosse Dio. Innanzi che operasse alcuna di queste cose egli era Dio e Figliuolo legittimo e unigenito di Dio, e non gli era necessario, per esser Dio, operare cotali miracoli; ma perché egli era Dio, gli operava: onde questi miracoli non facevano che Cristo fosse Dio, ma dimostravano che egli era vero Dio. Cosí la vera fede viva è una divinità nell'anima del cristiano, il qual opera mirabilmente né mai si truova stanco dalle buone opere. Ma queste opere non sono cagione che 'l cristiano sia cristiano, cioè giusto, buono, santo, gratissimo a Dio. E a lui non era necessario, per diventar tale, far cotali opere; ma egli, perché è cristiano per la fede, come Cristo uomo, per la divinità, era Dio, fa tutte quelle buone operazioni; onde queste buone operazioni non fanno che 'l cristiano sia giusto e buono, ma dimostrano che egli è buono e giusto. Adunque, sí come la divinità di Cristo era cagione di suoi miracoli, cosí la fede, operando per dilezione, è cagione delle buone opere del cristiano. E, sí come si diceva di Cristo: – Egli ha fatto quello e quest'altro miracolo –; e tali miracoli, oltra che glorificavano Dio, furono ancora di grandissimo onore a Cristo com'uomo, il quale, essendo ubbidiente insino alla morte, fu da Dio premiato nella resurrezione, essendogli dato ogni podestà in cielo e in terra, la quale innanzi, come uomo, non aveva, e questo meritò per la unione che ha il Verbo divino con l'umanità di Cristo: cosí fa la fede nel cristiano, la

qual, per la unione che ha con l'anima, quello, che è dell'uno, e' s'attribuisce all'altro; onde talora la Scrittura santa promette al cristiano la vita eterna per le buone opere sue, percioché le buone opere sono frutti e testimonio della fede viva, e procedono da lei come la luce dalla fiamma del fuoco, come abbiamo già detto di sopra. E questa santissima fede abbraccia Cristo e lo unisce con l'anima; e tutt'e tre, cioè la fede, Cristo e l'anima, diventano una cosa istessa, di modo che quello che merita Cristo, l'anima medesimamente il merita, e però dice santo Agostino che Dio corona in noi i doni suoi. Di questa unione dell'anima con Cristo per la fede rende testimonianza il medesimo Cristo in san Gioanni [78], facendo orazione al Padre per i suoi apostoli, e per quelli che doveano credere in lui per le parole loro: «Non priego – dice – solamente per essi, ma ancora per quelli che crederanno in me per lo parlar loro, accioché tutti siano una cosa, come tu Padre in me e io in te, accioché essi ancora in noi siano una cosa, e il mondo creda che tu mi abbi mandato; e io la gloria, che tu mi desti, ho data loro, affine che siano una cosa, come noi siamo una cosa». Adunque, credendo al parlare degli apostoli, i quali predicavano Cristo morto per gli peccati nostri e resuscitato per la giustificazione nostra [79], diventiamo una cosa con Cristo [80], il quale, essendo una cosa sola con Dio, siamo ancora per Cristo una cosa sola con Dio. Oh gloria stupenda del cristiano, al qual per la fede è conceduto di posseder quelle ineffabili cose, le quali desiderano gli angeli di vedere! Da questi ragionamenti si può chiaramente conoscer la differenza, ch'è tra noi e quelli che defendono la giustificazione della fede e delle opere: in questo siamo conformi, che noi ancora stabiliamo le opere, affermando che la fede, che giustifica, non può essere senza buone opere; e diciamo che gli giustificati per la fede sono quelli, che fanno le opere che veramente si possono chiamare buone [81]. In questo siamo differenti, che noi diciamo che la fede senza lo aiuto delle opere giustifica; e la ragione è in pronto, perché noi per la fede ci vestiamo di Cristo [82], facendo nostra la giustizia e santità sua, et essendo vero che per la fede ci è donato la giustizia di Cristo, non possiamo esser tanto ingrati, ciechi e impii, che crediamo che ella, senza le nostre opere, non sia bastante a farci grati e giusti nel conspetto di Dio, e diciamo con lo apostolo [83]: «S'el sangue dei tori e degli becchi, e la cenere della giuvenca sparta gli maculati santificava quanto alla purificazione della carne, quanto piú il sangue di Cristo, il qual per lo spirito eterno ha offerto se stesso immaculato a Dio, purgherà la conscienza nostra dalle opere

morte per servire a Dio vivente?» Ora giudichi il pio cristiano qual di queste due opinioni[84] sia piú vera, piú santa e piú degna di essere predicata: o la nostra, che illustra il beneficio di Cristo e abbassa l'arroganza umana, che vuole esaltar le sue opere contra la gloria di Cristo; o l'altra, la quale, dicendo che la fede per se stessa non giustifica, oscura la gloria e il beneficio di Cristo e inalza la superbia umana, la quale non può patire di essere giustificata *gratis* per Iesú Cristo signor nostro. Oh mi diranno[85]: – È pur grande incitamento alle buone opere il dire che l'uomo per esse si fa giusto appresso a Dio –. Rispondo che[86] ancora noi confessiamo che le buone opere sono grate a Dio e ch'egli per mera sua liberalità le remunera in paradiso; ma diciamo che quelle sono veramente buone opere, come dice ancora sant'Agostino, le quali sono fatte da li giustificati per la fede; perché, se l'albero non è buono, non può far frutti buoni. Oltre che i giustificati per la fede, conoscendosi giusti per la giustizia di Dio, eseguita in Cristo, non fanno mercatanzia con Dio delle buone opere, pretendendo con esse di comprar da lui la giustificazione; ma, infiammati dello amore di Dio e disiderosi di glorificare Cristo, il qual gli ha giustificati, donandogli tutti i suoi meriti e tutte le sue ricchezze, attendono con ogni studio a fare la volontà di Dio, e combattono virilmente contro allo amor proprio e contro al mondo e al diavolo. E, quando cadono per fragilità della carne, risurgono tanto piú disiosi di bene operare e tanto piú inamorati del suo Dio, considerando che li peccati non gli sono imputati da lui per la loro incorporazione in Cristo, il quale ha sodisfatto[87] per tutti i membri suoi sul legno della croce e sempre intercede per essi appresso al Padre eterno, il qual, per amor del suo unigenito Figliuolo, gli risguarda sempre con volto placidissimo, e li regge e difende come carissimi figliuoli, e alla fine gli donerà la eredità del mondo, facendoli conformi alla gloriosa imagine di Cristo[88]. Questi incitamenti amorosi sono quelli che movono i veri cristiani alle buone opere, i quali, considerando che sono diventati per la fede figliuoli di Dio e partecipi della natura divina[89], sono incitati dallo Spirito santo, che abita in essi, a vivere come si conviene a figliuoli di un tanto Signore, e si vergognano di non servare il decoro della loro celeste nobiltà, e però mettono ogni studio nella imitazione del loro primogenito fratello Iesú Cristo, vivendo in somma umiltà e mansuetudine, cercando in ogni cosa la gloria di Dio, ponendo l'anima per gli fratelli, facendo bene alli nemici, gloriandosi nelle ignominie e nella croce del nostro signore Iesú Cristo[90]. E dicono con Zacaria[91]: «Noi siamo li-

berati dalle mani dei nostri nemici, accioché senza timore serviamo a Dio in santità e in giustizia nel conspetto di lui tutti i giorni della vita nostra». Dicono con san Paulo[92]: «La grazia del Signore è apparita, accioché, annegata ogni impietà e i mondani disii, con sobrietà, santità e pietà viviamo in questo secolo, aspettando la beata speranza e l'apparizione della gloria del grande Iddio e salvatore». Questi e altri simili pensieri e desidèri e affetti opera la fede inspirata nelli animi de' suoi giustificati, e chi non sente nel suo cuore in tutto o in parte questi divini affetti et effetti, ma è dedito alla carne e al mondo, tenga per fermo ch'egli non ha ancora la fede che giustifica, né è membro di Cristo, perché non ha lo spirito di Cristo, e per conseguente non è di Cristo[93]; e chi non è di Cristo non è cristiano. Adunque cessi ormai la prudenza umana dall'oppugnare la giustizia della santissima fede, e diamo tutta la gloria della nostra giustificazione ai meriti di Cristo, del qual ci vestiamo per la fede[94].

CAPITOLO V.

Come il cristiano si veste di Cristo.

E benché, per le cose dette di sopra, si possa assai chiaramente intendere come il cristiano si veste di Cristo, nondimeno ne vogliamo parlare alquanto, sapendo che 'l ragionar di Cristo e delli doni suoi al pio cristiano non può mai parer né lungo né molesto, quantunque fosse replicato mille volte. Dico che 'l cristiano conosce Cristo essere suo per fede con tutta la sua giustizia, santità e innocenza; e, sí come alcuno si veste di una bellissima e preziosa veste, quando vuole appresentarsi al conspetto di un signore, cosí il cristiano, ornato e coperto della innocenza di Cristo e di tutte le sue perfezioni, si appresenta innanzi a Dio, signor dell'universo, confidandosi nei meriti di Cristo non altramente che se esso avesse meritato e conseguito tutto quello che Cristo ha conseguito e meritato. La fede certamente fa che noi possediamo Cristo e tutto quello che è di lui, come ciascun di noi possede la sua propria veste; e perciò il vestirsi di Cristo altro non è che tenere per fermo che Cristo sia nostro, come nel vero è, se noi il crediamo, e creder che per questa celeste veste noi siamo grati e accetti nel conspetto di Dio. Percioché è certissimo che egli, come ottimo Padre, ci ha donato il suo Figliuolo, e vuole che ogni giustizia sua e tutto quello ch'egli è e può e ha operato sia di nostra giurisdizione: di modo che ci sia lecito di glo-

riarci, come se noi con le proprie forze l'avessimo acquistato e operato. Chiunque ciò crede, troverà senza fallo verissimo quello che crede, come di sopra abbiamo dimostrato. Adunque il cristiano deve avere una ferma fede e persuasione che tutti i beni, tutte le grazie e le ricchezze di Cristo sono sue, percioché, avendoci Dio donato Cristo, come può essere che non ci doni ogni cosa con lui [1]? Se questo è vero, come è vero, il cristiano può dire con verità: – Io sono figliuolo di Dio, Cristo è mio fratello, io son signore del cielo e della terra e dell'inferno e della morte e della Legge, percioché la Legge non mi può accusare né maledire, essendo fatta mia la giustizia del mio Cristo –. Questa fede è quella sola, che fa denominare l'uomo cristiano e il veste di Cristo, come abbiamo detto; e questo si può chiamare propriamente misterio grande, sotto al quale si contengono le cose maravigliose e inaudite del grande Dio, le quali non posson penetrare nel cuor dell'uomo, se Dio non lo molifica con la sua grazia, come promette di fare per bocca di Ezechiele, dicendo [2]: «Daròvi un cuore nuovo, e uno spirito nuovo porrò nel mezzo di voi, e leverò via il cuor di pietra dalla carne vostra, e daròvi un cuor di carne». Colui adunque, il qual non crede in questo modo, cioè che Cristo sia suo con tutti i beni che egli possiede; costui, dico, non si può chiamare vero cristiano, né mai potrà avere la conscienza allegra e pacifica, né mente buona e fervente al bene operare, e mancherà facilmente dalle buone operazioni, anzi non le potrà mai fare veramente buone. Questa sola fede e fiducia, che abbiamo nelli meriti di Cristo, fa gli uomini veri cristiani, forti, allegri, giocondi, inamorati di Dio, pronti alle buone opere, possessori del regno di Dio e suoi carissimi figliuoli, nelli quali veramente lo Spirito santo abita. Qual animo è cosí abietto, vile e freddo, che, considerando l'inestimabile grandezza del dono che ci ha fatto Dio, donandoci il suo dilettissimo Figliuolo con tutte le sue perfezioni, non s'infiammi di uno ardentissimo desiderio di essere simile a lui nelle buone operazioni? essendo egli stato dato a noi dal Padre ancora per esempio [3], nel qual dobbiamo sempre risguardare, formando di maniera la vita nostra che ella sia un ritratto dalla vita di Cristo; percioché, come dice san Pietro [4]: «Cristo ha patito per noi, lasciandoci esempio, accioché seguiamo i vestigi suoi». Da questa considerazione nasce l'altro modo del vestirsi di Cristo, il qual possiamo chiamar esemplare, perché il cristiano dèe regolare tutta la vita sua all'esempio di Cristo, conformandosi con lui in tutti i pensieri, le parole e le operazioni, lasciando la mala vita passata e vestendosi del-

la nuova[5], cioè di quella di Cristo. Onde san Paulo dice[6]: «Gettiamo le opere delle tenebre, e vestiamoci le armi della luce, non in banchetti et ebrietà, non ne' letti e nelle lascivie, non nelle contenzioni; ma vestitevi nel signor Iesú Cristo, e non fate conto della carne nelle concupiscenze». Onde il vero cristiano, inamorato di Cristo, dice fra se stesso: – Poiché Cristo, non avendo bisogno di me, m'ha ricuperato col suo proprio sangue, et è divenuto povero per arricchir me, medesimamente io voglio dare la roba e la vita propria per amore e salute del prossimo; e, sí come io mi sono vestito di Cristo per lo amore che mi ha portato, cosí voglio io che 'l mio prossimo in Cristo, per lo amore che io li porto per amore di Cristo, si vesta di me e delle mie facultà –. E, se non fa in questa maniera, ancora non è vero cristiano, percioché non bisogna che alcuno dica: – Io amo Cristo –, se non ama i membri e gli fratelli di Cristo. Se noi non amiamo il prossimo nostro, per lo cui amore Cristo ha sparso il suo proprio sangue, non possiamo con verità dire che amiamo Cristo, il quale, essendo eguale a Dio, fu ubbidiente al Padre infino alla morte della croce[7], e ci ha amati e redenti, donando se medesimo a noi con tutte le sue opere e con tutto quello che possiede. In questo medesimo modo noi, ricchi e abondanti dei beni di Cristo, dobbiamo essere ubbidienti a Dio, e offerire e donare le nostre opere e ogni cosa nostra e noi medesimi alli prossimi e fratelli nostri in Cristo, servendoli in tutti i loro bisogni et essendoli quasi un altro Cristo. Sí come Cristo fu umile, mansueto e remotissimo dalle contenzioni[8], cosí noi dobbiamo metter tutto il nostro studio nella umiltà e nella mansuetudine, fuggendo tutte le risse e le contenzioni, e non meno quelle che consistono nelle parole e nelle dispute, che quelle che consistono nei fatti. Sí come Cristo tolerò tutte le persecuzioni e le confusioni del mondo per la gloria di Dio, cosí noi allegramente dobbiamo sostenere le ignominie e le persecuzioni, che fanno i falsi cristiani a tutti coloro che vogliono vivere piamente in Cristo[9]. Cristo puose l'anima sua per li nemici suoi e orò per loro in croce, e noi dobbiamo sempre orare per li nemici nostri e ponere volentieri la vita nostra per la salute loro. E questo è seguitar le vestigia di Cristo, come dice san Pietro; perché, quando conosciamo Cristo come cosa nostra con tutte le sue ricchezze (il che è vestirci di Cristo, e diventar puri e netti d'ogni macula), altro non ci resta a fare, se non glorificar Dio con la imitazione di Cristo, e far quello medesimo alli nostri fratelli che Cristo ha fatto a noi, massimamente sapendo per le parole di esso, che tutto quello, che

facciamo alli fratelli suoi e nostri, egli lo accetta come beneficio fatto a lui. E senza dubbio, essendo li veri cristiani membri di Cristo, non possiamo far né bene né male alli veri cristiani, che non facciamo bene o male a Cristo, in quanto ch'egli gode e patisce nelli membri suoi. Adunque, come Cristo è nostra veste per fede, cosí noi dobbiamo esser veste per dilezione a' nostri fratelli, e quella medesima cura, ch'abbiamo del corpo nostro, dobbiamo aver di loro, i quali sono membri veri del corpo nostro, del qual Iesú Cristo è il capo [10]. Questo è quello divino amore e carità, che nasce dalla fede non finta che inspira Dio alli suoi eletti [11], della quale dice san Paulo che opera per la carità [12]. Ma perché la vita di Cristo, della cui imitazione ci dobbiamo vestire, fu una perpetua croce piena di tribulazioni, ignominie e persecuzioni, se vogliamo conformarci con la vita sua, ci bisogna portare di continuo la croce, come esso disse [13]: «Se alcuno vorrà venire dopo me, disprezzi se stesso e tolga ogni giorno la croce sua e séguiti me». La cagione principale di questa croce [14] è che 'l nostro Dio con questo esercizio vuol mortificare in noi gli affetti dell'animo e gli appetiti della carne, accioché comprendiamo in noi medesimi quella perfezione, nella quale siamo stati compresi da Cristo per la incorporazione in lui [15]; e vuole che la fede nostra, affinata, come l'oro, nella fornace delle tribulazioni, risplenda a laude sua [16]; e oltre a ciò vuole che con le nostre infirmità illustriamo la potenza sua [17], la qual il mondo al suo dispetto vede in noi, quando la fragilità nostra, per le tribulazioni e persecuzioni, divenne robusta, e quanto piú è abbattuta e oppressa, tanto piú si fa forte e constante. Onde san Paulo dice [18]: «Abbiamo questo tesoro in vasi di terra, affine che la sublimità della potenza sia di Dio, e non da noi; in tutte le cose patiamo tribulazioni, ma non siamo soffocati; siamo bisognosi, ma non siamo distituti; patiamo persecuzioni, ma non siamo abbandonati; siamo vilipesi, ma non periamo, sempre portando attorno la mortificazione del signore Iesú nel corpo, accioché ancora la vita di Iesú nel corpo nostro si manifesti». Adunque, vedendo che Cristo e gli cari suoi discepoli hanno glorificato Dio con le loro tribulazioni, abbracciamole ancora noi allegramente, dicendo con san Paulo [19]: «Dio mi guardi ch'io mi glorií se non nella croce del signore nostro Iesú Cristo!» E facciamo di maniera che 'l mondo a mal suo grado conosca e vegga con gli occhi i stupendi effetti, che opera Iddio in coloro che sinceramente abbracciano la grazia dello Evangelio; veggano, dico, gli uomini del mondo con quanta tranquillità d'animo i veri cristiani sopportano la perdita della

roba, la morte de' figliuoli, le ignominie, le infirmità del corpo e le persecuzioni dei falsi cristiani; veggano come essi soli adorano Dio in spirito e verità, accettando dalle mani di lui tutto quello che gli avviene, e tenendo per buono, per giusto e per santo tutto quello ch'egli fa, e in ogni cosa prospera e avversa lodandolo e ringraziandolo come ottimo e benignissimo padre e riconoscendo per gran dono di Iddio il patir principalmente per lo Evangelio e per la imitazione di Cristo, massimamente sapendo che la tribulazione opera la pazienza, la pazienza la prova, e la prova la speranza, e la speranza non confonde [20]. Dico che la pazienza opera la prova [21], perché, avendo Dio promesso d'aiutare nelle tribulazioni coloro che confidano in lui, il conosciamo per prova mentre che stiamo forti e costanti, sostentati da la mano di Dio; il che fare con le nostre forze non potremo. Adunque per la pazienza esperimentiamo che 'l Signore porge l'aiuto, che ha promesso nelli bisogni, donde si conferma la nostra speranza; percioché sarebbe troppo grande ingratitudine non aspettar per lo innanzi quello aiuto e quel favore, che abbiamo per la esperienza trovato tanto certo e constante. Ma perché tante parole? Assai ci deve bastare di sapere che li veri cristiani per le tribulazioni si vestono della imagine di Cristo crocifisso. La qual se porteremo volentieri, ci vestiremo poi della imagine di Cristo glorioso [22]; percioché, sí come abondano le passioni di Cristo, cosí per Cristo abondarà ancora la consolazione nostra [23] e, se sopportiamo, insieme regnaremo [24].

CAPITOLO VI.

Alcuni remedi contra la diffidenza.

Ma perché il demonio e la prudenza umana [1] sempremai cercano di spogliarci di questa santissima fede, per la qual crediamo che in Cristo siano stati castigati tutti gli nostri peccati e che per lo suo preciosissimo sangue siamo reconciliati con Dio, bisogna che 'l cristiano abbia sempre apparecchiate l'armi di difendersi [2] di questa pessima tentazione, la qual cerca di privar l'anima della sua vita. Fra queste armi giudico che siano potentissime le orazioni, e l'uso frequente della santissima communione, e la memoria del battesimo e della predestinazione. Nelle orazioni diremo col padre del lunatico [3]: «Signore, aiuta la nostra incredulità». E diremo con gli apostoli [4]: «Signore, aumentaci la fede». E se in noi regnerà un continuo desiderio di crescere in fede, speranza e carità, di con-

tinuo oraremo come ci ordina san Paulo [5]; perché la orazione [6] non è altro che un fervente desiderio fondato in Dio. Con la memoria del battesimo ci confermeremo d'esser pacificati con Dio, perché san Pietro dice che l'arca di Noè fu figura del battesimo [7]. Adunque, sí come Noè, credendo alle promesse di Dio, si salvò nell'arca dal diluvio, cosí noi per la fede ci salviamo nel battesimo dall'ira di Dio, la qual fede è fondata nella parola di Cristo, il qual dice [8]: «Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo». E ragionevolmente, perché nel battesimo ci vestiamo di Cristo come afferma san Paulo [9], e per conseguente siamo fatti partecipi della sua giustizia e di tutti li suoi beni. E sotto questa preciosissima veste li peccati, che commette la nostra fragilità, stanno coperti, né ci sono imputati da Dio e, come dice san Paulo [10], a noi tocca quella beatitudine del salmo che dice [11]: «Beati coloro a' quali sono remesse le iniquità, e i peccati de' quali sono coperti! Beato l'uomo, al quale il Signor non imputa il peccato». Ma guardasi il cristiano di non pigliarsi per queste parole la licenza del peccare, perché questa dottrina non appartiene a coloro i quali, onorandosi del nome cristiano, con le parole confessano Cristo e con i fatti il negano [12]; ma tocca alli veri cristiani, i quali, tutto che combattino virilmente con la carne e col mondo e col diavolo, pur cadono ogni giorno, e sono constretti a dire di continuo: «Remetti a noi gli debiti nostri» [13]. A costoro noi parliamo per consolarli e sostentarli, accioché non cadano in disperazione, quasi che 'l sangue di Cristo non ci mondi da ogni peccato, e che egli non sia l'avvocato e la propiziazione dei membri suoi [14]. Adunque, quando saremo sollicitati a dubitare della remissione de' nostri peccati, e che la nostra conscienza si cominciarà a perturbare, ricorriamo subitamente, di fede ornati, al precioso sangue di Iesú Cristo, per noi sparso su l'altare della croce, e a' fideli distribuito nell'ultima cena sotto il velame del santissimo sacramento; il quale fu da Cristo instituito, perché celebrassimo la memoria della morte sua, e con questo sacramento visibile rendessimo le nostre afflitte conscienze sicure della nostra reconciliazione con Dio. Cristo benedetto fece testamento, quando disse: «Questo è il corpo mio, il quale è dato per voi, e questo è il sangue mio, il quale è del nuovo Testamento [15], il quale si sparge per molti in remissione dei peccati [16]». Noi sappiamo, che 'l testamento, come dice san Paulo [17], quantunque sia di uomo, nondimeno, se sarà autenticato, nessuno il disprezza o sopragionge alcuna cosa, e nessuno testamento è valido innanzi la morte, ma dopo la morte è validissimo. Il testamento adunque di Cristo, nel qual

promette la remissione de' peccati, la grazia e la benivolenza sua e del Padre, e promette misericordia e vita eterna, questo testamento, dico, accioché fosse valido, l'ha confirmato col suo sangue precioso e con la propria morte. Onde san Paulo [18] dice che Cristo per questo è mediatore del nuovo Testamento, accioché, intervenendo la morte alla redenzione di quelle prevaricazioni le quali erano sotto il primo Testamento, coloro, che sono chiamati, ricevano la promissione della eterna eredità. Percioché, dov'è il testamento, è necessario che vi intervenga la morte del testatore, perché il testamento ne' morti è confirmato, poiché non vale mentre vive il testatore. Adunque per la morte di Cristo siamo securi e certissimi che 'l testamento vale, nel quale ci sono remesse tutte le nostre iniquità, e siamo fatti eredi della vita eterna. E, in segno e fede di ciò, ci ha lasciato in luogo di sigillo questo divinissimo sacramento, il quale non solamente dà certa fiducia alle anime nostre della salute eterna, ma ancora ci fa securi della immortalità [19] della nostra carne, perché infino da ora ella è vivificata da quella carne immortale e in un certo modo della immortalità di essa divenne partecipe. Chi partecipa di questa divina carne per questa fede, non perirà in eterno [20]; ma chi ne partecipa senza questa fede, ella se gli converte in mortifero veleno. Perché, sí come il cibo corporale, quando truova lo stomaco occupato da umori viziosi, esso ancora si corrompe e nuoce; cosí questo cibo spirituale, se truova una anima viziosa di malizia e d'infideltà, la precipita in maggior ruina, non per colpa sua, ma perché agli immondi e infideli niuna cosa è monda, benché sia santificata per la benedizione del Signore. Perché, come dice san Paulo [21]: «Colui, che mangia di questo pane e beve di questo calice indegnamente, sarà reo del corpo e del sangue del Signore, e mangia e bee la dannazione propria, non discernendo il corpo del Signore». E colui non discerne il corpo del Signore [22], il quale senza fede e senza carità usurpa la cena del Signore, perché in quanto non crede che quel corpo sia la vita sua e la purgazion di tutti i peccati suoi, fa Cristo bugiardo, conculca il Figliuolo di Dio, e il sangue del testamento [23] tiene come cosa profana, per lo quale è stato santificato, e fa ingiuria allo spirito della grazia, e sarà punito acerbissimamente da Dio di questa infideltà e di questa scelerata ipocrisia. Perché, non avendo egli posto la fiducia della sua giustificazione nella passion di Cristo, nondimeno, ricevendo [24] questo santissimo sacramento, fa professione di non metter la fiducia sua in nessuna altra cosa: onde accusa sé medesimo, et è testimonio della propria iniquità, e per se medesimo si

condanna a morte eterna, rifiutando la vita eterna, la qual Dio li promette in questo santissimo sacramento. Adunque, quando il cristiano sente che li suoi nemici il vogliono soverchiare, cioè quando dubita di non avere conseguita la remissione delli suoi peccati per Cristo, e di non poter sopportar il diavolo con le sue tentazioni, e che l'accusazione della conscienza dubbia prevale contra di lui, di maniera che comincia dubitare che l'inferno non 'l debbia inghiottire e che la morte, per l'ira di Dio, eternalmente non l'abbia da vincere e uccidere; quando, dico, sente questi affanni, vada con buon animo e con fiducia a questo santissimo sacramento, e ricevalo divotamente, dicendo nel suo cuore e rispondendo alli nemici suoi: «Io confesso che io merito mille inferni e la morte eterna per li peccati miei, ma questo divinissimo sacramento, il quale ora ricevo, mi fa sicuro e certo della remissione di tutte le mie iniquità e della riconciliazione con Dio. Se io risguardo alle mie operazioni, non è dubbio che io non mi conosca peccatore e condennato, né mai la mia conscienza sarà quieta, credendo che per le opere, che io fo, gli miei peccati mi siano perdonati. Ma, se io risguardo nelle promesse e nel patto di Dio, il qual mi promette per il sangue di Cristo la remissione de' peccati, tanto sono certissimo di averla impetrata e di avere la grazia sua, quanto son sicurissimo e certo che Colui, che ha promesso e fatto il patto, non può mentire né ingannare. E per questa constante fede io divento giusto [25], e questa è la giustizia di Cristo, per la quale io son salvo e la mia conscienza si tranquilla. Non ha egli dato l'innocentissimo suo corpo nelle mani de' peccatori per li peccati nostri? Non ha egli sparso il suo sangue per mondare tutte le mie iniquità? Adunque, o anima mia, perché ti contristi [26]? Confidati nel Signore, il qual ti porta tanto amore, che, per liberarti dalla morte eterna, ha voluto che mora il suo unigenito Figliuolo [27], il quale ha pigliato in se stesso la nostra povertà per donarci le sue ricchezze, ha tolto sopra di sé la nostra infirmità per confirmarci con la sua fortezza, è divenuto mortale per far noi immortali, è disceso in terra perché noi ascendiamo in cielo, è divenuto figliuolo dell'uomo insieme con noi per farci seco figliuoli di Dio. Adunque chi sarà colui che ci accusi? Dio è quello che ci giustifica. Chi sarà colui che ci condanni? Cristo è morto per noi, anzi è resuscitato, il quale siede alla destra di Dio e intercede per noi [28]. Lascia adunque, o anima mia, i pianti e li sospiri: benedisci, anima mia, il Signore: tutti li miei interiori benedicano il nome santo suo: benedisci, anima mia, il Signore, e non ti scordare mai di tutti i suoi doni; il quale è propizio a tutte le

tue iniquità, il quale sana tutte le tue infirmità, il quale ricupera dalla morte la vita tua, il quale ti corona di misericordia e di compassione. Misericordioso e clemente è il Signore; tardo ne l'ira, e grande di misericordia. Non in eterno contende né in eterno serba l'odio; non secondo i peccati nostri ha fatto, né secondo le iniquità nostre ha retribuito a noi; percioché, secondo l'altitudine del cielo sopra la terra, ha notificata la misericordia sua sopra quelli che lo temono, secondo la distanza dell'oriente dall'occidente, ha fatto lontane da noi le nostre transgressioni. Come ha misericordia il padre del figliuolo, ha avuta misericordia il Signor di noi [29], donandoci il suo unigenito Figliuolo». Con questa fede, con questi ringraziamenti, con questi e simili pensieri dobbiamo ricevere il sacramento del corpo e sangue di Iesú Cristo nostro signore. In questo modo si scaccia fuori de l'anima il timore, si aumenta la carità, si conferma la fede, si rasserena la conscienza, e la lingua non si vede mai stanca di lodar Dio e di rendergli infinite grazie di tanto beneficio. Questa è la virtú, l'efficacia e l'unica fiducia dell'anima nostra. Questa è la pietra, sopra la quale la conscienza edificata non teme alcuna tempesta, né pur le porte dell'inferno, né l'ira di Dio, né la Legge, né il peccato, né la morte, né i demoni, né alcuna altra cosa. E, perché tutta la essenza della messa consiste in questo divinissimo sacramento, quando il cristiano vi si ritruova, doverebbe tenere sempre gli occhi della mente fissi nella passione di questo nostro benignissimo Signore, contemplando da un lato lui in croce, carico di tutti li peccati nostri, e da l'altro Dio, che li castiga, flagellando invece di noi il suo dilettissimo Figliuolo. Oh felice colui, che chiude gli occhi a tutti gli altri spettacoli, né vuole vedere né intendere altro che Iesú Cristo crocifisso, nel quale tutte le grazie e tutti li tesori della sapienza [30] e della scienza sono riposti! Felice, dico, colui, che sempre pasce la mente di cosí divino cibo e con sí dolce e salutifero liquore inebria l'anima sua dell'amor di Dio! Ma innanzi che io metta fine a questo ragionamento, voglio prima avvertire il cristiano che sant'Agostino costuma di chiamare questo divinissimo sacramento «vincolo di carità» e «misterio di unità», e dice: «Chi riceve il misterio della unità e non conserva il vincolo della pace, non riceve il misterio per sé, ma la testimonianza contro a sé». Adunque abbiamo a sapere che 'l Signore ordinò questo sacramento [31] non solo per renderci sicuri della remissione de' peccati, ma ancora per infiammarci alla pace, alla unione e carità fraterna, percioché il Signore in questo sacramento di tal maniera ci fa partecipar del corpo suo,

che diventa una medesima cosa con noi, e noi con lui. Adunque, non avendo egli altro che uno corpo, del qual ci fa tutti partecipi, è necessario che ancora tutti noi per cotale partecipazione diventiamo un corpo. La qual unità [32] rappresenta il pane del sacramento; il qual, sí come è fatto di molti grani mescolati e confusi di modo che l'uno non si può discernere dall'altro, cosí noi dobbiamo esser congiunti e uniti con tanta concordia d'animo, che non ci possa intervenire alcuna minima divisione. Questo ci dimostra san Paulo, quando dice [33]: «Il calice della benedizione, che noi benediciamo, non è egli la communione del sangue di Cristo? e il pane, che noi rompiamo, non è egli la communione del corpo di Cristo? Un pane e un corpo siamo molti, perché tutti partecipiamo di un pane». Adunque, ricevendo la santissima communione, dobbiamo considerare che tutti siamo incorporati in Cristo, tutti siamo membra di un medesimo corpo [34]; membra, dico, di Cristo, di maniera che non possiamo offendere [35], infamare o disprezzare alcuno delli fratelli, che parimente in lui non offendiamo, infamiamo e disprezziamo Iesú Cristo; non possiamo aver discordia con gli fratelli, che parimente non l'abbiamo con Cristo; non possiamo amare Cristo, che non lo amiamo nelli fratelli. Quanta cura avemo del nostro corpo, tanta ne dobbiamo avere delli fratelli, i quali sono membra del corpo nostro. Sí come niuna parte del nostro corpo sente dolore alcuno, il qual non si diffonda in tutte le altre parti, cosí non dobbiamo comportare che 'l fratello nostro senta male alcuno, il qual non ci muova ancora noi a compassione. Con questi pensieri ci dobbiamo preparare [36] a tanto sacramento, eccitando nelli animi nostri uno amore ardente verso il prossimo, perché qual stimolo maggiore ci può incitare allo amor mutuo, che vedere che Cristo, donando sé medesimo a noi, non solamente ci invita a donarci l'uno a l'altro, ma, in quanto si fa commune a tutti noi, fa ancora che tutti noi in lui siamo una medesima cosa; onde dobbiamo desiderare e procurare che in tutti noi sia una sola anima, un solo cuore e una sola lingua, essendo concordi e uniti nelli pensieri, nelle parole e nelle opere. E avvertisca ogni cristiano [37] che, ogni volta che noi riceviamo questo santissimo sacramento, ci oblighiamo a tutti gli uffici della carità, di maniera che non offendiamo i fratelli in cosa alcuna né lasciamo di fare cosa alcuna per giovarli e aiutarli nelle loro necessità. E se alcuni vengono a questa celeste mensa del Signore, essendo divisi e alienati dalli fratelli, questi tengano per certo che mangiano indegnamente e sono rei del corpo e del sangue del Signore, mangiando e bevendo

la propria dannazione. Conciosiacosaché per loro non rimane di dividere e lacerare il corpo di Cristo, essendo divisi per l'odio da li fratelli, cioè da li membri di Cristo; e, non avendo parte alcuna in Cristo, nondimeno, ricevendo la santissima communione, monstrano di credere che tutta la loro salute consiste nella partecipazione e unione di Cristo. Andiamo adunque a ricevere questo celeste pane, per celebrare la memoria della passione del Signore, e per sostentare e fortificare con questa memoria la fede e la certezza della remissione dei peccati nostri, e per eccitare gli animi e le lingue nostre a lodare e predicare la infinita bontà del nostro Dio, e finalmente per nutrire la mutua carità, e testificarla l'uno all'altro per la strettissima unione che abbiamo tutti nel corpo di Iesú Cristo signor nostro. Oltre alla orazione e alla memoria del battesimo e all'uso frequente della santissima communione, è ottimo remedio [38] contro alla diffidenza e timore, che non è amico della carità cristiana, la memoria della nostra predestinazione et elezione a vita eterna fondata nella parola di Dio, la quale è la spada dello Spirito santo [39], con la quale possiamo uccidere i nostri nemici: «Rallegratevi», dice il Signor [40], «ché i vostri nomi sono scritti in cielo; non è maggior allegrezza [41] in questa presente vita, e che consoli piú il cristiano afflitto e tentato o caduto in qualche peccato, che la memoria della sua predestinazione, e la certezza di esser uno di quelli, i nomi dei quali sono scritti nel libro della vita [42] e che sono stati eletti da Dio ad essere conformi alla imagine di Cristo [43]». Oh consolazione ineffabile di colui che ha questa fede, e che rivolge di continovo nel suo cuore questa dolcissima predestinazione, per la qual fa che, quantunque egli cada, il suo padre Dio, il qual l'ha predestinato a vita eterna, sempre sostenta la mano sua [44]; costui dice sempre nel suo cuore: – Se Dio mi ha eletto e predestinato alla gloria de' suoi figlioli, chi mi potrà impedire? – «Se Dio è per noi», dice san Paulo [45], «chi sarà contro di noi?» Anzi, a fine che la predestinazione [46] sia adimpita in noi, ha mandato il suo Figliuol dilettissimo, il qual è pegno sicurissimo che noi, che abbiamo accettato la grazia dello Evangelio, siamo delli figliuoli di Dio eletti a vita eterna. Questa santa predestinazione mantiene il vero cristiano in una continova allegrezza spirituale. Accresce in lui lo studio delle buone opere. L'infiamma dell'amore di Dio. Il fa nemico del mondo e del peccato. Chi sarà mai cosí fiero e ferreo, che, sapendo che Dio per sua misericordia l'ha fatto *ab aeterno* suo figliuolo, non arda tutto di amor divino? chi sarà cosí vile e pusillanime, che non giudichi un vilissimo fango tutte le delizie, tutti

li onori, tutte le ricchezze del mondo, sapendo di essere stato fatto da Dio cittadino del cielo? Questi sono quelli ch'adorano veramente Dio in spirito e verità, ricevendo tutte le cose prospere e avverse dalla mano del loro padre Dio, lodandolo sempre e ringraziandolo come padre pio, giusto e santo in tutte le operazioni sue. Questi inamorati del suo Dio e armati della notizia della loro predestinazione, non temono la morte, né 'l peccato, né 'l diavolo, né l'inferno. Non sanno che cosa sia l'ira di Dio, perché in Dio non veggono altro che amore e carità paterna verso di loro. E, se hanno delle tribulazioni, le accettano come favori del loro Dio, e gridano con san Paulo[47]: «Chi ci separerà da la carità di Dio? Le tribulazioni, o l'angustia, o la persecuzione, o la fame, o la nudità, o il pericolo, o il coltello? Come è scritto: "Per te siamo morti tutto il giorno, siamo tenuti come pecore di macello"; ma in tutte queste cose superiamo per colui che ci amò». Adunque non senza cagione dice san Giovanni che gli veri cristiani sanno di dovere essere salvi e gloriosi, e che per questa fiducia si santificano come Cristo è santo[48]. E san Paulo, quando esorta i suoi discepoli alla vita pia e santa, costuma di commemorare loro la loro elezione e predestinazione[49], come cosa efficacissima ad eccitare l'amor di Dio e lo studio delle buone opere negli animi veramente cristiani. E Cristo benedetto per la medesima cagione parlava in publico di questa santa predestinazione[50], sapendo quanto importa la cognizione di essa alla edificazione degli eletti. Ma forse tu mi dirai[51]: – Io conosco che quelli, i cui nomi sono scritti in cielo, hanno cagione di vivere in perpetua allegrezza e di glorificar Dio con le parole e opere, ma io non so s'io mi sia in questo numero: perciò vivo in perpetuo timore, massimamente conoscendomi molto debole e frale al peccare, dalla cui violenza non mi posso tanto difendere, che ogni giorno non rimanga vinto. E a questo si aggionge[52] che, vedendomi spesso afflitto e vessato da diverse tribulazioni, veggo quasi con gli occhi l'ira di Dio, che mi flagella –. A questi tuoi dubbi rispondendo[53], dico, fratello carissimo, che tu tenga per fermo che queste sono tentazioni del diavolo, il qual per ogni via cerca di spogliarci della fede e della fiducia, che nasce dalla fede e che ci fa sicuri della benevolenza di Dio. Di questa preziosa veste s'ingegna di spogliare il diavolo l'anima del cristiano, percioché sa che niuno è veramente fidele se non crede alle parole di Dio, il quale promette la remissione di tutti i peccati e la pace sua a chiunque accetta la grazia dello Evangelio. Dico che chiunque, per queste promesse di Dio, non si persuade certamente che Dio gli sia propizio e

indulgente padre, e da lui con ferma fiducia non aspetta la eredità del regno celeste, non è veramente fedele e si fa del tutto indegno della grazia di Dio. Onde dice san Paulo che noi siamo la casa di Dio, purché mantegniamo ferma la fiducia e gloriazione della speranza insino al fine [54]. E altrove ci esorta a non gettar via la fiducia nostra, la qual ha gran premio di retribuzione [55]. Adunque, fratello dilettissimo, attendiamo con ogni studio a far la volontà di Dio come buoni figliuoli, e guardiamoci dai peccati quanto piú possiamo; e, se pur peccamo per la nostra fragilità, non per questo crediamo di essere vasi d'ira o d'essere abandonati dallo Spirito santo, perché abbiamo l'avvocato nostro appresso del Padre, Iesú Cristo giusto, il quale è la propiziazione per li peccati nostri [56]. Ricordiamoci, fratelli, di quella sentenza di sant'Agostino, il qual dice che niuno santo e giusto è senza peccato, e nondimeno non resta di esser giusto e santo, purché ritenga con l'affetto la santità. E perciò, se siamo afflitti e tribulati, non crediamo che Dio ci mandi le tribulazioni [57] perché ci sia nemico, anzi perché ci è clementissimo padre. «Il Signor», dice Salomone [58], «castiga colui il qual egli ama, e flagella ogni figliuolo ch'egli riceve». Adunque, avendo noi accettato la grazia [59] dello Evangelio, per la qual l'uomo è ricevuto da Dio per figliuolo, non dobbiamo dubitare della grazia e benevolenza di Dio e, conoscendo che le parole di Dio e la imitazione della vita di Cristo ci diletta, dobbiamo tenere per fermo che siamo figliuoli di Dio e tempio dello Spirito santo, perché queste cose non si possono fare per opera della prudenza umana, ma sono doni dello Spirito santo [60], il quale abita in noi per la fede et è come un sigillo, che autentica e sigilla nei nostri cuori quelle promesse divine, la certezza delle quali innanzi ci ha impresse nelle menti, e a stabilirle e confirmarle ci è dato da Dio in vece d'arra. «Dopo che avete creduto», dice l'Apostolo [61], «sete sigillati in lo Spirito santo della promissione, il quale è l'arra della nostra eredità». Ecco come mostra che gli cuori delli fideli sono impressi dallo Spirito santo come da un sigillo, di maniera che chiama lo Spirito santo [62] lo Spirito della promissione, perché autentica la promissione dell'Evangelio, il qual, come abbiamo detto piú volte, è una felice nuova, che promette la remissione dei peccati e la vita eterna a quelli che credono che in Cristo siano stati castigati tutti i peccati loro. Tutti noi, che crediamo in Iesú Cristo, siamo figliuoli di Dio, secondo che dice san Paulo [63], e, perché siamo figliuoli, ha mandato Dio lo spirito del Figliolo nei cuori nostri, che grida: «*Abba, pater*» [64]. E alli Romani [65]: «Quelli, che sono guidati dallo Spi-

rito di Dio, sono figliuoli di Dio. Perché voi non avete ricevuto lo spirito della servitú un'altra volta in timore, ma avete ricevuto lo spirito della adozione, per lo qual gridiamo "*Abba, pater*": percioché il medesimo Spirito rende testimonianza insieme con lo spirito nostro, che noi siamo figliuoli di Dio e, se siamo figliuoli, siamo ancora eredi». Et è da notare che in questi due luoghi san Paulo chiarissimamente parla non di rivelazione alcuna speciale, ma della testimonianza, che fa lo Spirito santo communamente a tutti quelli che accettano la grazia dello Evangelio. Se adunque lo Spirito santo ci fa certi che siamo figliuoli et eredi di Dio, perché dobbiamo noi dubitare della nostra predestinazione? Lo stesso dice nella medesima epistola [66]: «Quelli, che Dio ha predestinati, ha ancora chiamati; e quelli, che ha chiamati, ha giustificati; e quelli, che ha giustificati, ha ancora glorificati». Che diremo adunque a queste cose? Se Dio è per noi, chi sarà contra noi? Se adunque io conosco [67] chiaramente che Dio mi ha chiamato, donandomi la fede e gli effetti della fede, cioè la pace della conscienza, la mortificazione della carne e la vivificazione dello spirito, o in tutto o in parte, perché debbo io dubitare di non esser predestinato? Appresso, noi diciamo con san Paulo [68] che tutti i veri cristiani, cioè quelli che credono all'Evangelio, ricevono non lo spirito di questo mondo, ma lo Spirito che viene da Dio, per la cui inspirazione fanno le cose, che loro sono state donate da Dio: che meraviglia è adunque se sappiamo che Dio *ab aeterno* li abbia donato vita eterna? Ma alcuni dicono che niuno debba essere cosí arrogante che si glorii di aver lo Spirito di Cristo. Questo dicono questi tali, come se 'l cristiano si gloriasse di averlo avuto per i meriti suoi e non per mera misericordia di Dio, e come se fosse arroganza il confessare d'essere cristiano, e che alcuno possa essere cristiano, non avendo lo Spirito di Cristo [69], o che, senza mera ipocrisia, possiamo dire Cristo Signore o chiamare Dio Padre, se lo Spirito non ci muove il cuore e la lingua a proferire cosí dolce voce [70]. E nondimeno costoro, che ci tengono arroganti, perché diciamo che Dio ci dona con la fede lo Spirito santo [71], non solamente non ci proibiscono che diciamo ogni giorno *Pater noster*, ma ce lo comandano. Ma dicami: come è possibile separare la fede dallo Spirito santo, essendo ella opera di esso Spirito santo propria? Se è arroganza il credere che lo Spirito di Cristo sia in noi, perché comanda san Paulo alli Corinti [72] che tentino se hanno la fede, affirmando che sono reprobi, se non conoscono che Cristo è in loro? Ma certamente è gran cecità incolpare d'arroganza i cristiani, che osano gloriarsi della pre-

senza dello Spirito santo, senza la quale gloriazione [73] il cristianesimo non può consistere. Ma Cristo non può mentire, il quale dice [74] che lo Spirito suo è incognito al mondo e che solamente da coloro è conosciuto, appresso i quali egli dimora. Diventino adunque costoro veri cristiani, depongano gli animi ebrei, abbraccino dadovero la grazia dell'Evangelio, e conosceranno che i cristiani hanno lo Spirito santo e che conoscono di averlo. Ma potrebbe [75] forse alcuno dire che 'l cristiano senza particolare revelazione non può sapere d'essere in grazia di Dio, e per conseguente non può sapere d'essere predestinato, e potrebbe allegare principalmente quelle parole di Salomon [76]: «L'uomo non sa s'egli è degno d'odio o d'amore», e quelle di san Paulo alli Corinti [77]: «Io non son consapevole di cosa alcuna: nondimeno in questo io non mi son giustificato». A me pare di avere dimostrato di sopra chiaramente, per le parole della Scrittura santa, che quella opinione è falsa [78]: resta solamente il mostrare brevemente che queste due autorità, sopra le quali principalmente ella è fondata, non si deeno intendere in questo senso. Quanto alla sentenza di Salomone, benché ella non sia fedelmente tradotta nella commune translazione, nondimeno non è uomo cosí rozzo che, leggendo tutto il discorso di Salomone, non possa vedere chiaramente ch'egli vuol dire [79] che, s'alcuno per li accidenti di questa vita presente vuol giudicare che sia amato o odiato da Dio, indarno s'affatica, conciosiacosaché gli medesimi accidenti avvengano al giusto e all'impio, al sacrificante e a colui che non sacrifica, al buono e [al] peccatore. Onde si raccoglie che Dio non dimostra sempre l'amore suo a coloro, alli quali concede la prosperità esteriore, né sempre dimostra l'odio suo verso di coloro li quali afflige. Ti pare adunque, fratello carissimo, che si debba concludere che l'uomo non può esser certo della grazia di Dio, perché questa certezza non si può comprendere dai vari accidenti delle cose transitorie e temporali? Il medesimo Salomone poco innanzi dice che non si può discernere in che sia differente l'anima dell'uomo da quella della bestia, perché si vede morir l'uomo e la bestia in una medesima maniera [80]. Vorremo adunque noi, per questo accidente esteriore, concludere che la persuasione, che noi abbiamo concetta dell'immortalità dell'anime, sia fondata solamente in coniettura? Ma è soperchio affaticarsi in una cosa tanto chiara. Quanto alle parole di san Paulo [81], dico che egli, parlando della amministrazione dello Evangelio, dice che non sa di avere errato in essa, ma che per questo non è già certo di avervi fatto dentro il debito suo, e di aver conseguito appresso Dio in ciò laude di

giustizia, come persona che abbia fatto tutto quello che è giusto e si conviene ad un fedel dispensatore; sí come un giusto e discreto maggiordomo, parlando del suo officio, non oserebbe giustificarsi e affermare che avesse sodisfatto interamente al debito suo e alla volontà del suo signore, ma rimetterebbe tutto questo giudicio a lui. Che questo sia il senso delle parole di san Paulo, non dubiterà alcuno, che legga e consideri con qualche giudicio le parole precedenti e le seguenti. So bene che alcuni, esponendo le parole di san Paulo, dicono che, quantunque esso non conoscesse in sé alcuno peccato, non per tanto sapeva esser giusto appresso Dio, conciosiacosaché niuno, come afferma David, può conoscere perfettamente i peccati [82]. Ma costoro non avvertiscono che san Paulo non constituiva la giustizia nelle opere, ma nella fede [83], e che egli rifiutava ogni propria giustificazione, abbracciandosi solamente alla giustizia, che dona Dio per Cristo [84]; né considerano che egli era certissimo d'essere giustificato, conservando l'intera e pura fede cristiana, e sapeva che in cielo gli era apparicchiato la corona di questa giustizia [85], et era certo che niuna creatura né celeste, né terrestre, né infernale era bastante a separarlo dallo amore di Dio [86], e desiderava di morire, sapendo certo di dover essere con Cristo [87]: le quali cose tutte sarebbono false, se egli non fusse stato certo di esser giusto, dico per la fede, e non per l'opere. Cessiamo adunque, fratelli dilettissimi, di far dire a san Paulo quello che egli non pensò mai, anzi quello che egli sempre oppugnò acerrimamente, riprendendo coloro che misuravano la giustificazione con le opere e non con la fede di Cristo nostro signore. Ma, oltra a queste due autorità di Salomone e di san Paulo, si potrebbono allegare alcuni altri luoghi della Scrittura santa, i quali esortano l'uomo al timore, il quale pare che sia contrario alla certezza della predestinazione [88]. S'io volessi dichiarare particolarmente tutti questi luoghi, sarei troppo lungo. Ma dico in generale che 'l timore [89] penale è proprio del Testamento vecchio e l'amor filiale è proprio del nuovo, sí come testifica san Paulo, quando dice alli Romani [90]: «Voi non avete ricevuto lo spirito della servitú novamente nel timore; ma avete ricevuto lo spirito dell'adozione per lo quale gridiamo "*Abba*, padre"». E a Timoteo dice che Dio non ci ha dato lo spirito del timore, ma quello della potenza e dello amore [91], il quale, secondo le promesse fatte per la bocca delli suoi profeti, ci ha donato Cristo, e fatto che noi senza timore, liberati dalla mano de' nostri nemici, serviamo a lui in santità e con giustizia, in presenza sua, tutti li giorni della vita nostra. Da questi e da molti altri luoghi si-

mili della santa Scrittura si raccoglie apertamente che 'l timore penale e servile non conviene al cristiano. E questo ci conferma ancora, percioché questo timore è contrario alla allegrezza spirituale, la quale è propria del cristiano, secondo che dimostra chiaramente san Paulo alli Romani, dicendo che 'l regno di Dio è giustizia e pace e allegrezza nello Spirito santo [92], cioè che chiunque entra nel regno della grazia evangelica è giustificato per la fede, e conseguentemente gode la pace della coscienza, la qual produce una perfetta allegrezza spirituale e santa. Onde il medesimo piú volte esorta i cristiani che vivano sempre allegri [93]; e san Pietro dice [94] che coloro che credono in Cristo, quantunque siano afflitti da diverse tentazioni, esultano d'una allegrezza inenarrabile e glorificata. Adunque, quando la Scrittura santa [95] menaccia e spaventa, i cristiani debbano intendere che parla alli cristiani licenziosi, li quali, non servando il decoro delli figliuoli di Dio, deeno esser trattati come servi e tenuti in timore, infin che gustino quanto è soave il Signore, e che la fede faccia in loro gli effetti suoi e che abbino tanto di amore filiale, che sia bastante a conservarli nel decoro della pietà cristiana e nelle imitazioni di Cristo. Quando la medesima Scrittura esorta i cristiani veri al timore, non intende che debbiano temere il giudicio e la ira di Dio, quasi che egli sia per condannarli, perché, come abbiamo già detto, per la testimonianza che rende lo Spirito santo allo spirito loro, sanno che Dio gli ha chiamati et eletti, e ciò per sua mera misericordia, e non per li meriti loro: onde non dubitano punto che per la medesima misericordia egli non sia per mantenerli nella felicità, nella quale gli ha collocati. Sí che la Scrittura non esorta costoro al timore servile ma filiale [96], cioè che come buoni figliuoli guardiamo di non offendere la pietà cristiana, e di commettere cosa alcuna contra il decoro delli figliuoli di Dio, e di contristare lo Spirito santo, che dimora in noi [97]; e che, conoscendo la depravazione di questa nostra natura, stiamo sempre attenti e vigilanti e mai non ci fidiamo di noi medesimi, perché abitano nella carne nostra e nell'animo nostro gli appetiti e gli affetti, i quali, come nemici mortali dello spirito, sempre ci fanno insidie e s'ingegnano di farci superbi, ambiziosi, avari e sensuali. Questo è il timore, al quale esorta la Scrittura i veri cristiani, i quali già hanno gustato quanto è soave il Signore, e attendono con ogni studio all'imitazione di Cristo, e di questo timore tanto si vanno spogliando quanto si spogliano dell'uomo vecchio. Non deeno mai i cristiani buoni spogliarsi del tutto di questo timore filiale, il quale è amicissimo della carità cristiana, sí come il

servile nimico, né con lei può stare. Per le cose dette si può intendere chiaramente che 'l pio cristiano non ha da dubitare della remissione dei suoi peccati, né della grazia di Dio; nondimeno, per piú sodisfazione del lettore, voglio sotto scrivere alcune autorità de' dottori santi, li quali confermano questa verità [98]. Santo Ilario [99], *Sopra san Matteo*, nel canone quinto, dice che Dio vuole che noi, senza alcuna dubbietà d'incerta volontà, speriamo, perché altrimenti la giustificazione per la fede non s'impetra, se essa fede è ambigua. Ecco che, secondo Ilario, l'uomo non impetra da Dio la remissione dei suoi peccati, se non crede indubitatamente d'impetrarla; e meritamente, perché colui che dubita è simile all'onda del mare, la quale è sbattuta e agitata da' venti [100], per la qual cosa non pensi quell'uomo di dover ricevere cosa alcuna da Dio. Ascoltiamo adunque santo Agostino [101], il quale nel suo manuale c'insegna scacciare il pensier stolto, che ci vuol privare di quella certezza pia e santa: «Mormori», dice, «quanto vuole la stolta cogitazione dicendo: – E chi sei tu? e quanto è quella gloria? con quali meriti speri tu di doverla ottenere? – Io confidatamente rispondo: – So cui ho creduto, so ch'egli per la sua gran carità mi ha fatto suo figliuolo, so che è verace nella promissione, possente nel dare ciò che promette, e può fare quel ch'egli vuole. La moltitudine dei miei peccati non mi può fare paura, s'io penso alla morte del Signore: tutta la speranza mia è nella morte sua. La morte sua è il merito mio, il refugio mio, la salute, la vita e la resurrezione mia. Il merito mio è la misericordia del Signore. Non son povero di merito, mentre che quel Signore delle misericordie non mancherà. E se le misericordie del Signore sono molte, io son molto nei meriti: quanto egli è piú potente a salvare, tanto son io piú sicuro». Il medesimo Agostino, parlando altrove con Dio, dice che s'avrebbe potuto disperare per i gran peccati suoi e per l'infinite negligenze sue, s'il Verbo non si fusse incarnato. E poi soggionse queste parole: «Tutta la mia speranza, tutta la certezza della fiducia mia è posta nel precioso sangue suo, il quale è stato sparso per noi e per la nostra salute. In lui respiro. In lui confidandomi, desidero venire a te, Padre, non avendo la mia giustizia, ma quella che è del tuo Figliuolo Iesú Cristo». Santo Agostino in questi due luoghi dimostra chiaramente che 'l cristiano non dee temere, ma esser certo della sua giustificazione, fondando questo non nell'opere sue, ma nel precioso sangue di Cristo, il quale ci monda da tutti i peccati nostri e ci pacifica con Dio. Santo Bernardo [102], *Della annunciazione del Signore*, al sermone primo, dice apertissimamente

che non basta credere che tu non puoi avere la remissione delli peccati se non per la indulgenza di Dio, né basta credere che tu non puoi avere alcun buon desiderio, né alcuna buona operazione, s'egli non la dona, né basta credere che tu non puoi meritare la vita eterna con le tue opere, s'anche essa non ti è data in dono: ma, oltre a queste cose (dice san Bernardo), le quali piú tosto si debbono giudicare un certo principio e fondamento della fede, è necessario [103] che tu creda che per lui ancora ti sono rimessi i peccati. Ecco come questo santo uomo confessa che non basta credere in generale la remissione dei peccati, ma bisogna che tu creda in particolare che a te sono remesse le tue iniquità per Cristo. E la ragione è in pronto: perché, promettendoti Dio la giustificazione per i meriti di Cristo, se tu non credi di essere giustificato per i meriti di Cristo, tu fai Dio bugiardo, e per conseguente fai te indignissimo della grazia e liberalità sua. Mi dirai [104]: – Io credo bene la remissione de' peccati e so che Dio è verace, ma dubito di non esser degno di tanto dono –. Ti rispondo [105] che la remissione de' peccati non sarebbe dono e grazia, ma mercede, se Dio te la concedesse per la dignità delle opere tue: ma ti replico che Dio ti accetta per giusto e non ti imputa il peccato per i meriti di Cristo, i quali ti sono donati e diventano tuoi per la fede. Adunque, seguendo il santo consiglio di san Bernardo, non creder solamente in generale la remissione de' peccati, ma applica questo credere al tuo particolare, credendo indubitatamente che per Cristo ti sono perdonate tutte le tue iniquità; e in questo modo darai gloria a Dio, confessandolo misericordioso e verace, e diventerai giusto e santo nel conspetto di Dio, essendoti communicata, per questa fede e confessione, la giustizia e la santità di Iesú Cristo. Ora, tornando al ragionamento della predestinazione, dico che, per le cose dette di sopra, s'intende chiaramente che la certezza della predestinazione alli veri cristiani non nuoce, ma giova sommamente. Agli reprobi e falsi cristiani a me non pare che la possa nuocere, perché, quantunque questi cosí fatti uomini si sforzassero di darsi a credere di essere nel numero dei predestinati, non lo potrebbono mai persuadere alla loro conscienza, la quale sempre riclamarebbe. Ma par bene che la dottrina della predestinazione possa nuocere a coloro, perché sogliono dire: – S'io sono delli reprobati, a che mi giovano le buone opere? S'io sono de' predestinati, senza che io m'affatichi nelle buone opere, mi salverò –. Io brievemente ti rispondo che con quei loro argumenti diabolici aumentano contra di sé l'ira di Dio, il quale ha rivelato alli cristiani la notizia della prede-

stinazione, per farli ferventi e non freddi nell'amore di Dio, pronti e non lenti nelle buone opere. Onde il vero cristiano da un lato tiene per fermo di esser predestinato alla vita eterna e di doversi salvare, non già per gli suoi meriti, ma per la elezione di Dio, il quale non per l'opere nostre, ma per monstrare la sua misericordia, ci ha predestinati; e dall'altro lato cosí attende alle buone opere e alla imitazion di Cristo, come se la salute sua dependesse dalla industria e diligenza propria. Ma colui, il quale per la dottrina della predestinazione rimane di operar bene, dicendo: – S'io sono predestinato, mi salverò senza la fatica delle buone opere –, costui, dico, dimostra chiaramente che operava non per l'amore di Dio, ma per amor proprio, onde le sue opere erano buone forse e sante nel conspetto degli uomini, ma nel conspetto di Dio, che guarda la intenzione, erano malvage e abominevoli. Di qui si potrà cogliere [106] che la dottrina della predestinazione piú tosto giova che noccia alli falsi cristiani; perché discopre la loro ipocrisia, la quale, mentre sta nascosa sotto il manto delle opere esteriori, non si può sanare. Ma vorrei che costoro che dicono: – Io non voglio operare bene, perché, s'io son predestinato, senza che io mi affatichi, sarò salvo –, vorrei, dico, che mi dicessero perché, quando sono ammalati, non dicono: – Io non voglio né medico né medicine, perché quello che ha determinato Dio di me non può mancare –. Perché mangiano? perché bevono? perché arano la terra, piantano le vigne e fanno con tanta diligenza le cose opportune alla sostentazione del corpo? Perché non dicono: – Tutte queste nostre fatiche e industrie sono soverchie, percioché quello, che ha anteveduto e deliberato Dio della vita e morte nostra, non è possibile che non avvenga –? Adunque se la providenza di Dio non li fa negligenti e ociosi nelle cose pertinenti al corpo, perché li doverà fare ignavi e ociosi nelle cose pertinenti alla perfezione cristiana? La quale senza comparazione è piú nobile che 'l corpo. Ma perché veggiamo che né Iesú Cristo né san Paulo per lo scandalo de' reprobi restorno di predicare la verità opportuna alla edificazione degli eletti, essendo il Figliuolo di Dio per amor loro fatto uomo e morto in croce; né noi per lo scandalo de' falsi cristiani dobbiamo restare di predicare la predestinazione a' veri cristiani, poiché abbiamo veduto che ella è di tanta edificazione. Noi siamo giunti al fine di questi nostri ragionamenti, nelli quali il nostro principal intento è stato di celebrare e magnificare, secondo le nostre picciole forze, il beneficio stupendo che ha ricevuto il cristiano da Iesú Cristo crocifisso, e dimostrare che la fede per se stessa giustifica, cioè

che Dio riceve per giusti tutti quegli, che veramente credono Iesú Cristo avere sodisfatto alli lor peccati; benché, sí come la luce non è separabile dalla fiamma che per sé sola abbruscia, cosí le buone opere non si possono separare dalla fede, che per sé sola giustifica. Questa santissima dottrina, la quale esalta Iesú Cristo e abbassa la superbia umana, fu e sarà sempre oppugnata dagli cristiani che hanno gli animi ebrei. Ma beato colui, il quale, imitando san Paulo, si spoglia di tutte le sue proprie giustificazioni, né vuole altra giustizia che quella di Cristo, della qual vestito, potrà comparere sicurissimamente nel conspetto di Dio, e riceverà da lui la benedizione e l'eredità del cielo e della terra, insieme col suo unigenito Figliolo Iesú Cristo nostro signore, al quale sia gloria in sempiterno. *Amen*.

Note

Sono riprodotti in nota le glosse marginali e i rimandi scritturali dell'edizione veneziana del 1543. Le integrazioni tra parentesi quadra sono tratte dall'edizione Caponetto.

Capitolo I.

[1] Stato dell'uomo innanzi e dopo il peccato.
[2] [*Gen.*, I, 26].
[3] *Ps.*, CXIV, [*rectius* CXV, 11]; *Ps.*, XIV, [*rectius* XIII, 1 e 3].
[4] Peccato originale.
[5] [*Eph.*, II, 3].
[6] Ottima comparazione.

Capitolo II.

[1] Prossimo qual sia.
[2] Primo ufficio della Legge. *Rom.*, III.
[3] *Rom.*, III, [20].
[4] *Rom.*, VII, [7].
[5] Secondo ufficio della Legge. *Rom.*, III, VII.
[6] [*Rom.*, VII, 8-9].
[7] Terzo ufficio.
[8] *Deut.*, XXVII, [26; *Rom.*, IV, 15; VII, 5 e 10; *Gal.*, III, 10].
[9] *II Cor.*, II, [*rectius* III, 7; *Rom.*, IV, 15].
[10] Quarto ufficio.
[11] *Rom.*, IV, [15].
[12] *Rom.*, VIII, [2 e 7].
[13] Quinto ufficio della Legge.
[14] *Rom.*, X, [4].
[15] *Exod.*, XX, [19; *Deut.*, V, 25-27].
[16] [*Deut.*, V, 28; XVIII, 17].
[17] [*Deut.*, XVIII, 18-19; *Act.*, III, 22-23].

Capitolo III.

[1] *Col.*, III, [10].
[2] *Act.*, IV, [12].
[3] *Matt.*, XI, [28].
[4] *Jo.*, VII, [37].
[5] *Jo.*, I, [29].
[6] *Gal.*, III, 3, [*rectius*, 13].
[7] *Jo.*, VIII, [*rectius* IX].
[8] *I Cor.*, XV, [22].
[9] *Ps.*, L, [5].
[10] *Rom.*, V, [12-17].
[11] La gravezza del peccato non debbe esser causa di diffidenza.
[12] *II Cor.*, V, [20-21].
[13] *Esa.*, LIII, [1-7].
[14] [*Gal.*, V, 4-5].
[15] Ottima comparazione a dimostrare la insufficienza delle opere.
[16] [*Hebr.*, VII, 27; IX, 12, 28; X, 12, 14 e *I Jo.*, I, 7; II, 2].
[17] *Philip.*, III, [6-10].
[18] *I Cor.*, I, [30-31; *II Cor.*, X, 17; *Jer.*, IX, 23-24].
[19] Come l'uomo è liberato dalla maledizione della Legge.
[20] [*Rom.*, VII, 1; VIII, 2].
[21] *Gal.*, III, [27].
[22] *Rom.*, VIII, [2].
[23] *Colos.*, II, [14].
[24] [*I*] *Cor.*, XV, [54-57].
[25] [*Os.*, XIII, 14].
[26] [*I Cor.*, XV, 54-57].
[27] *Gen.*, XXII, [17-18].
[28] Esortazione bellissima a diventare giusti per Cristo.

Capitolo IV.

[1] Come ricevemo la similitudine di Dio.
[2] Ottima comparazione a mostrare i nostri peccati esserci tolti.
[3] *Matt.*, ult. [XXVIII, 18].
[4] *Philip.*, II, [10].
[5] *Ephes.*, V, [25-27].
[6] *Jo.*, III, [16].

[7] Come l'anima si fa certa d'esser sposa di Cristo.
[8] *Act.*, XV, [9].
[9] *Mar.*, ult. XVI, [20].
[10] *Matt.*, I, [21-22].
[11] *II Cor.*, III, [18].
[12] [*Rom.*, VIII, 30].
[13] *Jo.*, VI, [39-40].
[14] *Jo.*, III, [14-15].
[15] *Jo.*, XI, [25-26].
[16] *Jo.*, XII, [46].
[17] *I Jo.*, IV, [9-10].
[18] *Hebr.*, II, [14-15].
[19] Bella comparazione.
[20] *I Petr.*, I, [19].
[21] La fede nell'amor del Padre genera certa speranza della sua misericordia.
[22] [*Hebr.*, IV, 16].
[23] *Hebr.*, IV, [2] e X, [*rectius* XI, 6].
[24] *Hebr.*, XI.
[25] *Rom.*, IV, [3].
[26] *Gen.*, XV, [6].
[27] *Rom.*, III, [28].
[28] *Rom.*, XI, [5-6].
[29] *Gal.*, III, [11-12].
[30] *Gal.*, III, [*rectius* II, 16].
[31] [*Gal.*, II, 21].
[32] *Rom.*, X, [9-10].
[33] Agostino dice che li credenti per la sol fede sono giustificati.
[34] Origene.
[35] [*Luc.*, VII, 47].
[36] [*Luc.*, VII, 50].
[37] La fede è signacolo della giustificazione.
[38] *Esa.*, LXIV, [6].
[39] Basilio.
[40] La vera gloria dell'uomo è gloriarsi in Dio per Cristo.
[41] Ilario.
[42] Ambrosio.
[43] *Rom.*, IV, [5-6].
[44] [*Ps.*, XXXI, 1-2].
[45] [*Matt.*, XIII, 17].

[46] Bernardo.
[47] Come per fede ci vestiamo delli meriti di Cristo.
[48] Singularissima comparazione. *Gen.*, XX, [*rectius* XXVII].
[49] *Matt.*, XXII, [37, 39; *Marc.*, XII, 30-31; *Luc.*, X, 27].
[50] Non si può gloriare alcuno di avere osservata la Legge di Dio.
[51] *Ps.*, CXLII, [2].
[52] *Prov.*, XX, [9].
[53] *Job.*, XV, [14-16].
[54] [*I*] *Jo.*, II, [*rectius* I, 8].
[55] [*Matt.*, VI, 12].
[56] Non hanno i santi meriti da donare.
[57] *Luc.*, XVII, [10].
[58] *Mar.*, I, [23].
[59] [*Act.*, XV, 9].
[60] Come l'opere de' fedeli ancora che imperfette piacciono a Dio.
[61] *Matt.*, XXV, [34].
[62] *II Tim.*, I, [9].
[63] [*Rom.*, VIII, 28-30, 31].
[64] In che modo la fede giustifica.
[65] *Ephes.*, III, [17].
[66] [*Matt.*, XXVIII, 18].
[67] *Matt.*, XII, [20; XXV, 3; *Is.*, I, 4].
[68] *Rom.*, VI, [6].
[69] *Col.*, III, [1-8].
[70] Paulo chiama quelli santi, che noi chiamiamo cristiani.
[71] [*Rom.*, I, 7; VIII, 9].
[72] In che modo chi ha fede non può stare senza operare.
[73] *Mar.*, IX, [23].
[74] *Jac.*, II, [19].
[75] [*Apoc.*, III, 17-18].
[76] La sentenza di san Iacomo delle opere come la se intende.
[77] [*Jac.*, II, 18].
[78] *Jo.*, XVII, [20-22].
[79] *Rom.*, IV, [25].
[80] *II Cor.*, VI, [15].
[81] *I Petr.*, II, [12].
[82] *Gal.*, III, [27].
[83] *Hebr.*, IX, [13-14].
[84] Due opinioni della giustificazione.
[85] Dubbio.

[86] Soluzione. *Matt.*, XII, [33].
[87] *Rom.*, III, [24].
[88] *Rom.*, VIII, [29].
[89] *II Petr.*, I, [14].
[90] *Gal.*, VI, [14].
[91] *Luc.*, II, [*rectius* I, 74-75].
[92] *II Tim.* [*rectius Tit.*], II, [11-13].
[93] *Rom.*, VIII, [9].
[94] *Gal.*, III, [27].

Capitolo V.

[1] *Rom.*, VIII, [32].
[2] *Ezech.*, XXXVI, [26].
[3] Cristo esempio al cristiano.
[4] *I Petr.*, II, I [*rectius* 21].
[5] *Ephes.*, IV, [22-24].
[6] *Rom.*, XII, [*rectius* XIII, 12-14].
[7] *Philip.*, II, [6-8].
[8] *Matt.*, XII, [19; XI, 29; *Is.*, XLII, 2].
[9] *II Tim.*, III, [12].
[10] *Rom.*, XII, [5].
[11] *I Tim.*, I, [5].
[12] *Gal.*, V, [6].
[13] *Luc.*, IX, [23].
[14] La causa della croce nostra.
[15] *Jo.*, XV, [4-5].
[16] *I Petr.*, I, [7].
[17] *Philip.*, III, [21].
[18] *II Cor.*, IV, [7-10]; *II Cor.*, XII, [10].
[19] *Gal.*, VI, [14].
[20] *Rom.*, V, [3-5].
[21] In che modo la pazienza genera la prova. *Ps.*, IX, [10-11].
[22] *Rom.*, VIII, [29].
[23] *II Cor.*, I, [5].
[24] *II Tim.*, II, [12].

Capitolo VI.

[1] *Rom.*, I.
[2] Quattro remedii contra la tentazione della diffidenza.
[3] *Mar.*, IX, [24].
[4] *Luc.*, XVII, [5].
[5] *I Thess.*, V, [17].
[6] La vera orazione qual sia.
[7] *I Petr.*, III, [20-21].
[8] *Mar.*, XVI, [16].
[9] *Gal.*, III, [27].
[10] *Rom.*, IV, [6-8].
[11] *Ps.*, XXXI, [1-2].
[12] [*Rom.*, X, 9-10].
[13] [*Matt.*, VI, 12].
[14] [*I Jo.*, II, 1-2].
[15] *Luc.*, XXII, [19-20].
[16] *Matt.*, XXVI, [28].
[17] *Gal.*, III, [15].
[18] *Hebr.*, IX, [15-17].
[19] *Ireneo*, lib. IV.
[20] *Jo.*, VI, [54].
[21] *I Cor.*, XI, [27-29].
[22] Che cosa sia non discernere il corpo del Signor.
[23] *Hebr.*, IX, [18-22].
[24] Promettendo Cristo la remissione de' peccati distribuendo il sacramento del suo sangue, chi riceve questo sacramento confessa che non mette la fiducia sua in altro che in esso sangue di Cristo.
[25] *Rom.*, IV, [22].
[26] *Ps.*, IV, [*rectius* VI, 4].
[27] [*Jo.*, IV, 10].
[28] *Rom.*, VIII, [33-34].
[29] *Ps.*, CII, [1-13].
[30] *Jo.*, V.
[31] Perché fu ordinato il sacramento dell'altare.
[32] La pace e unione è dimostrata per la condizione del pane e del vino.
[33] *I Cor.*, X, [16-17].

[34] [*Rom.*, XII, 5].

[35] Chi offende un fratello membro di Cristo offende Cristo.

[36] Preparazione al sacramento.

[37] Chi si communica è obbligato a tutti li ufficii della carità al prossimo.

[38] La predestinazione è il quarto remedio contro la diffidenza.

[39] *Ephes.*, VI, [17].

[40] *Luc.*, X, [20].

[41] Il saper d'esser predestinato è causa d'allegrezza dell'uomo.

[42] *Philip.*, IV, [3].

[43] *Rom.*, VIII, [29].

[44] *Ps.*, XXXVI, [24].

[45] *Rom.*, VIII, [31].

[46] Chi riceve l'Evangelio è certo di essere predestinato. Effetti della cognizione di esser predestinato.

[47] *Rom.*, VIII, [35-37; *Ps.*, XLIII, 22].

[48] [*I*] *Jo.*, III, [1-3].

[49] [*Eph.*, I, 4-6].

[50] [*Luc.*, X, 20].

[51] Dubitazione prima.

[52] Dubitazione seconda.

[53] Risposta.

[54] *Hebr.*, III, [6].

[55] *Hebr.*, X, [35].

[56] *I Jo.*, II, [1-2].

[57] Le afflizioni non sono segno di reprobazione.

[58] *Prov.*, III, [12].

[59] Aver ricevuto la grazia dell'Evangelio e delettarsi delle parole e imitazioni di Cristo è segno che siamo figlioli di Dio.

[60] [*Gal.*, III, 26; *I Cor.*, III, 16].

[61] *Ephes.*, II, [*rectius* I, 13-14].

[62] Perché l'Apostolo chiama lo Spirito santo spirito di promissione.

[63] *Gal.*, III, [26].

[64] *Gal.*, IV, [6].

[65] *Rom.*, VIII, [14-17].

[66] *Rom.*, VIII, [30-31].

[67] I segni del predestinato.

[68] *I Cor.*, II, [12].

[69] *Rom.*, VIII, [9-10].

[70] *I Cor.*, XII, [3].

[71] *Rom.*, III, [*rectius* V, 5].

[72] *II Cor.*, XIII, [5].

[73] Non è cristiano chi non si gloria di aver lo Spirito santo.

[74] *Jo.*, XIV, [17].

[75] Obiezione.

[76] *Eccle.*, VI, [*rectius* IX, 1].

[77] *I Cor.*, IV, [4].

[78] Risposta nella quale si mostra che l'uomo può sapere d'essere in grazia di Dio.

[79] Per li accidenti buoni o tristi non si può conoscere uno essere in grazia o disgrazia di Dio.

[80] [*Eccle.*, III, 19].

[81] Dichiarazione del detto di san Paulo (*I Cor.*, IV, [4]) sopra allegato, cioè: «Non sono a me consapevole di cosa alcuna».

[82] [*Ps.*, XVIII, 13].

[83] [*Rom.*, III, 28; V, 1].

[84] [*Phil.*, III, 9].

[85] [*II Tim.*, IV, 8].

[86] [*Rom.*, VIII, 38-39].

[87] [*Phil.*, I, 23].

[88] Le autorità che ne esortano al timore di Dio non levano la predestinazione.

[89] Due sorti di timore: servile e filiale.

[90] *Rom.*, VIII, [15].

[91] *I* [*rectius II*] *Tim.*, I [7].

[92] *Rom.*, XIV, [17].

[93] [*Phil.*, IV, 4].

[94] *I Petr.*, I, [6, 8].

[95] La Scrittura sacra col timor servile menaccia li tristi e col filiale esorta li eletti.

[96] Li effetti del timore filiale.

[97] *Ephes.*, IV, [30].

[98] Per sentenza de' sacri dottori può il cristiano esser certo della remissione de' suoi peccati.

[99] Ilario.

[100] [*Jac.*, I, 6-8].

[101] Agostino.

[102] Bernardo.

[103] Non solo bisogna credere che per Cristo sono remessi li peccati, ma bisogna credere che a te in particolare sono remessi.

[104] Dubbio.

[105] Risposta.

[106] Non solo a' buoni, ma ancora a' falsi cristiani giova la cognizione della predestinazione.

Indice dei nomi

Abramo, 98, 101.
Acton, J. E. Dalberg-Acton, lord, 3.
Adamo, 58, 132, 163, 170, 171.
Adriana, 162.
Agostino, Aurelio, santo, 14, 82, 99, 108, 109, 133-35, 137, 140, 157, 205.
Alberigo, G., 194, 199, 205.
Albertini, R. von, 212.
Alessandro III, re di Macedonia, *detto* Magno, 104, 154.
Alessandro VI, papa, 198.
Allen, P. S., 204.
Ambrogio, santo, 86, 87, 100, 101, 135, 137.
Anderson, M. W., 198.
Andrea da Asolo, 176.
Andreasi, Marsilio, 15, 202.
Anselmini, Girolamo degli, 129.
Antonio da Bozzolo, 55, 56, 173, 175, 176.
Antonio da Pinerolo, 153-55, 207.
Aristotele, 27.
Armellini, M., 124, 203, 206, 207.

Babington, Ch., 196, 198.
Badia, Tommaso, 133.
Bainton, R. H., 204.
Bandini Piccolomini, Francesco, cardinale di Siena, 156.
Barozzi, Giovanni, 143.
Basalú, Giulio, 42, 201.
Basilio, santo, 100.
Baum, G., 200.
Beccadelli, Ludovico, 33, 66-69, 143, 187, 192, 196, 200, 203.
Benedetto, santo, 5.
Benedetto da Mantova, *vedi* Fontanini, Benedetto.
Benedictus de Mantua, 5.
Benrath, K., 4.
Beolco, Angelo, *detto* Ruzante, 204.
Bernardini, G., 195.
Bernardini, Pietro, 127, 128, 202, 203.
Bernardo, santo, 39, 101, 116, 125, 137, 203.
Berti, G., 209.
Besalú, *vedi* Basalú, Giulio.
Bianchini, Scipione, 66-68, 70, 123.
Billanovich, G., 6, 12, 61, 62, 191, 193, 199.
Bindoni, Bernardino de', 3, 4.
Bini, Gianfrancesco, 205.
Biondi, A., 209.
Bloch, M., 9, 192.
Boehmer, E., 6, 68, 194, 199.
Bonifacio I, papa, santo, 99.
Bori, P. C., 206.
Bornato, Annibale, 143.
Bornato, Gregorio, 142-44, 146-48, 153, 182, 183, 207.
Borromeo, *vedi* Carlo Borromeo, santo.
Bozza, T., 6, 10, 11, 39, 40, 58, 62, 66, 71, 86, 88, 123, 184, 191-93, 197, 200, 201, 203.
Brown, P., 193.
Burgos, Juan Batista, 195.
Butzer, Martin, 22, 33.

Calcagnini, Celio, 204.
Calvini, Crisostomo, 136, 143, 169.
Calvino, Giovanni, 6, 7, 14, 22, 29, 30, 33, 40, 54, 57, 58, 71, 74, 76, 77, 84-88, 90, 91, 152, 182, 183, 185, 195, 199, 200.
Campana, A., 164.
Cantimori, D., 7, 11, 12, 14, 16,

21, 22, 24, 56, 127, 184, 192-95, 199, 209, 211.
Cantú, C., 66, 121, 200, 202.
Caponetto, S., 5, 10, 11, 22, 36-38, 57, 90, 123, 146, 177, 191, 193, 196-202, 206, 208, 209, 211.
Capra, L., 177.
Capreolo, Giovanni, 135.
Caracciolo, Antonio, 5.
Caracciolo, Galeazzo, 68.
Carlo Borromeo, santo, 29, 176.
Carnesecchi, Pietro, 5, 39, 53, 68-71, 75, 77, 88, 197, 201.
Casadei, A., 54, 68.
Cassiano, santo, 142, 206.
Catarino, *vedi* Politi, Ambrogio Catarino.
Cavalca, Domenico, 125, 126, 203.
Cecchi, E., 192.
Cervini, Marcello, 64, 68, 69, 143, 159, 161, 187, 196.
Cesare, Gaio Giulio, 104, 154.
Chabod, F., 22, 184, 195, 211.
Chenu, M.-D., 204.
Chiari, Isidoro da, *vedi* Cucchi, Isidoro.
Cicogna, Vincenzo, 29.
Colonna, Vittoria, 33, 64, 65, 69.
Congar, Y.-M., 195.
Contarini, Gasparo, 25, 32, 33, 39, 41, 60, 64, 67, 68, 71, 118, 122, 129, 135-38, 143, 156, 158, 174, 197, 203, 208, 210.
Cortese, Gregorio, 4, 55, 61, 71, 88, 142, 169, 206.
Costadoni, A., 195.
Crispoldi, Tullio, 13, 14, 18-22, 41, 44, 45, 49, 118, 182, 183, 194, 196, 197.
Croce, B., 5, 6, 76, 77, 199, 201, 211.
Cucchi, Isidoro, 136, 142, 151-53, 166, 169, 170, 172, 176, 182, 183, 206, 207, 209.
Cuccoli, E., 197.
Cunitz, E., 200.
Curione, Celio Secondo, 14, 15.
Cybo, Caterina, 65.

Davide, 100-2, 133.
De Caro, G., 211.
Della Casa, Giovanni, 4.
De Luca, G., 125, 203.
Denzinger, H., 199.
De Sanctis, F., 183, 184, 211.
Dionigi, *detto* l'Areopagita, 148, 150.
Dionisotti, C., 8, 192, 203.
Dittrich, F., 201, 210.
Dolet, Jean, 8.
Domingo de Santa Teresa, 10, 11, 193, 196.
Droysen, G. G., 210.
Droz, E., 191.
Duns Scoto, Giovanni, 140.
Durando di San Porciano, Guglielmo, 135.

Ecolampadio, Giovanni (Husschin, Johann), 204.
Elisabetta, 162, 166, 187, 208.
Engels, F., 25.
Erasmo da Rotterdam, 24, 49, 128, 132-34, 136, 139, 158, 205.
Ercole II d'Este, duca di Ferrara, Modena e Reggio, 176.
Evennett, H. O., 206.

Faralli, C., 31, 34, 35, 62, 70, 199, 205, 206.
Farinelli, A., 209.
Fascitelli, Onorato, 142, 169, 206.
Fassò, S., 31, 35.
Faucher, Denis, 61, 206.
Fausto da Retz, 142, 206.
Febvre, L., 8, 22, 192, 195.
Fenlon, D., 197, 201.
Fiandino, Ambrogio, 129.
Firpo, L., 202.
Flaminio, Marco Antonio, 5, 8, 30, 32-34, 36, 39-41, 49, 53-55, 57-63, 65, 68-72, 74-79, 81, 82, 84-90, 92-98, 105, 109, 111-20, 122, 124, 129, 155, 159, 166, 168, 183, 184, 197, 201, 203.
Florimonte, Galeazzo, 129, 160, 174.
Folengo, Giambattista, 61, 150, 151, 153, 206, 207.
Folengo, Teofilo, 61, 169, 206.
Fontana, B., 64, 65, 200.
Fontanini, Benedetto, 4-6, 8, 32-34, 39-43, 53-55, 57, 60-62, 65, 69, 75-78, 80-82, 84-86, 88, 90, 92-97, 105, 107, 112-14, 116-20, 122, 142, 150, 155, 159, 165, 167-69, 172-77, 182, 184, 191, 203, 207, 210.
Fracastoro, Girolamo, 197, 199, 202.
Fragnito, G., 123, 200, 203.
Francesco da Mozzanica, 126.
Freud, S., 12.

Gadaldino, Antonio, 122.
Gaeta, F., 211.
Galilei, Galileo, 24.
Gallo, N., 211.
Gambarare, Andrea delle, 187.
Garin, E., 204.
Girolamo da Bologna, 50.
Giacobbe, 102.
Giacomo, santo, 51, 99, 106, 107, 112, 154.
Giberti, Gian Matteo, 13, 18, 21, 41, 121, 122, 137, 139, 143.
Gilbert, F., 212.
Ginzburg, C., 193, 197-99, 203, 206, 210.
Giobbe, 102.
Giolito, Gabriele, 195.
Giorgio Siculo, 42, 43, 54-56, 61-63, 150, 165-70, 172-76, 182, 199, 209, 210.
Giovanni, santo, 27, 96, 102, 108.
Giovanni Battista, santo, 186.
Giovanni Crisostomo, santo, 62, 63, 135, 138, 139, 141, 153, 206.
Giovanni Francesco da Bagnacavallo, 27-29.
Giuda, 157.
Giustina, santa, 152.
Giustiniani, Tommaso, 23.
Gombrich, E. H., 194.
Gonzaga, Ercole, 165, 174-77.
Gradi, Basilio, 206.
Gregorio I, papa, *detto* Magno, 131.
Guerrini, P., 196.
Guglielmo di Occam, 135.
Guidi, Benedetto, 169.

Hale, J. R., 212.
Hollinger, D. A., 193.

Ignazio di Loyola, santo, 24.
Ilario, santo, 100.
Ilarione da Genova, 206.
Imbart de la Tour, P.-G., 194.
Ireneo, santo, 75, 101.
Isaia, 44.
Iserloh, E., 209.

Jacob, *vedi* Giacobbe.
Javelli, Crisostomo, 129.
Jedin, H., 195, 202, 205, 210.
Jung, E.-M., 21, 194, 195.

Kolakowski, L., 211.
Kristeller, P. O., 66, 200.
Kuhn, T. S., 192, 193.

Lando, Ortensio, 163, 164, 208.
Leccisotti, T., 56, 62, 198.
Leclercq, J., 201.
Ledochowska, T., 212.
Leff, G., 193.
Lemay, R., 204.
Lino, Alberto, 29.
Lippomano, Luigi, 143.
Longhi, R., 8, 66, 192, 200.
Lope de Vega, *vedi* Vega Carpio, Félix Lope de.
Lopez, P., 205.
Luca, santo, 100.
Luchini, Benedetto, 5.
Lutero, Martino, 7, 22, 25, 30, 33, 54, 57, 58, 63, 71, 90, 91, 128, 132, 134, 137, 140, 159, 183, 185, 195, 204.
Lutz, H., 195.

Machiavelli, Niccolò, 16, 148, 183, 184, 186, 207, 210.
Mantova Benavides, Marco, 129-31.
Manzoni, G., 200.
Marchetti, V., 196, 205.
Marco da Brescia, 129, 169.
Marco da Cremona, 137.
Mariacci, B., 212.
Marta, santa, 96.
Maselli, D., 177, 210.
Matteo, santo, 62.
Mazza, R., 202.
Mazzuchelli, G., 207.
Melantone, Filippo (Schwarzerd), 33, 49, 50, 58, 91, 138, 151, 154, 155, 198, 204, 208.
Melchior a Benisa, 196.
Menegazzo, E., 5, 6, 12, 61, 62, 177, 193, 199, 207.
Meyer, C. S., 198.
Miccoli, G., 198.
Michelet, J., 8.
Miegge, G., 6, 10, 11, 191, 193.
Migne, J.-P., 206.
Minozzi, G., 206.
Mittarelli, G. B., 195.
Morandi, G. B., 203.
Morone, Giovanni, 4, 5, 25, 55, 77, 121-23, 138, 162, 198, 202, 208.
Mosé, 96, 132.
Musatti, C. L., 210.
Museo, Agostino, 136, 156.
Musso, Cornelio, 188, 205, 212.

Nascimbeni, Nascimbene, 167, 173.
Nerli, Reginaldo de', 122, 123, 202.

Niccoli, O., 203.
Nicolini, B., 206.
Nieto, J. C., 197-99.

Ocham, *vedi* Guglielmo di Occam.
Ochino, Bernardino, 8, 14, 28, 50, 51, 67, 68.
Odoardi, G., 212.
Onorio di Autun, 153.
Origene, 99, 100, 205.
Orlando, F., 207.
Ortolani, P., 68.
Ottoni, Luciano degli, 55, 61-63, 136, 138-42, 144, 145, 148-50, 164, 165, 167, 169, 174-77, 199, 205, 206.

Paladino, G., 22, 198.
Paleario, Aonio (Antonio Della Paglia), 4, 65, 184, 200.
Panzieri Saija, G., 195.
Paolo, santo, 48, 51, 72, 73, 78, 79, 83, 91, 95, 96, 99-101, 104, 106, 110, 115, 135, 147, 151, 197.
Paolo IV, papa, 5, 25, 33, 41.
Passaro, Marcantonio, 205.
Pastor, Ludwig von, 25.
Pavignani, P., 193.
Pelagio, 14, 133, 135, 137, 138, 141.
Pellegrini, canonico veronese, 122.
Pellegrini, F., 197.
Pellotti, Giovanni, 28.
Penco, G., 198.
Perini, L., 204.
Petrocchi, M., 205.
Pietro, santo, 87, 95, 103.
Pietro da Lucca, *vedi* Bernardini, Pietro.
Pietro Lombardo, 140.
Pigghe, Albert, 137.
Pio XII, papa, 25.
Pio da Carpi, Rodolfo, 156.
Pirckheimer, Willibald, 132, 204.
Pitagora, 147.
Platone, 131, 147.
Pole, Reginald, 25, 39-41, 137, 143, 174-76, 203.
Politi, Ambrogio Catarino, 4, 6, 25, 30-40, 51, 57, 58, 63, 64, 68-70, 74, 75, 77, 78, 85-89, 91, 111-17, 122, 123, 136, 155-61, 166, 182, 184, 199, 203, 207, 208.
Pommier, E., 212.
Pomponazzi, Pietro, 128, 129.
Prelowski, R., 57, 199.
Priuli, Alvise, 38, 39, 69-71.
Priuli, Girolamo, 192, 203.
Prodi, P., 212.
Prosperi, A., 193, 194, 196, 209.

Querini, Girolamo, 143.
Quirini, Vincenzo, 23.
Quistelli, Ambrogio, 26.

Rabb, T. K., 212.
Raffaello Sanzio, 66.
Ranke, L. von, 4, 6, 191.
Regio, Urbano, 202.
Repgen, K., 209.
Reuss, E., 200.
Ritter, S., 205, 206.
Romano, Marco, 205.
Rosa, M., 199.
Roselli, Lucio Paolo, 204.
Rota, E., 195.
Rotondò, A., 27, 28, 62, 196, 198, 199, 206, 209.
Ruffini, F., 184, 211.
Ruzante, *vedi* Beolco, Angelo, *detto* Ruzante.

Sadoleto, Jacopo, 32, 133-36, 138-140, 158, 205, 208.
Salomone, 102.
Sanesi, I., 208.
Sapegno, N., 192.
Sauli, Teodorina, 54.
Savonarola, Girolamo, 25, 26, 186.
Scarinci, L., 207.
Schelhorn, J. G., 4.
Schweizer, J., 32, 196, 207.
Seidel Menchi, S., 204, 208.
Seigel, J. E., 212.
Seripando, Girolamo, 41, 61, 118.
Sforza, Isabella, 163.
Socrate, 147.
Sossi, M., 123.
Sozzini, Fausto, 184.
Spiera, Francesco, 166, 209.
Stella, A., 204, 205.

Tacchi Venturi, P., 121, 198.
Tedeschi, J. A., 199.
Thrupp, S. L., 212.
Timpanaro, S., 211.
Tolomei, Lattanzio, 33, 136.
Tommaso da Kempis (Hamerken), 50.
Tommaso d'Aquino, santo, 137, 140, 155, 205.
Tourn, G., 195.

Traiano Marco Ulpio, imperatore romano, 131.
Trexler, R. C., 211.
Trinkaus, C., 193.
Truchsess, Otto, 208.

Ulianich, B., 209.
Usodimare, Stefano, 154.

Valdés, Juan de, 5-7, 10, 15-17, 21, 22, 30, 41, 43-51, 54, 57-60, 68, 90, 120, 146, 147, 154, 155, 160, 161, 197-99, 207, 208.
Valenti, F., 209.
Vasoli, C., 193.
Vega Carpio, Félix Lope de, 208.
Vergerio, Pier Paolo, 4, 32, 159, 184.
Vermigli, Pietro Martire, 68.
Vettori, Francesco, 210.
Veyne, P., 195.
Vinay, V., 6, 10, 11, 124, 193, 195, 203.
Vitale da Modena, 152.

Weinstein, D., 211, 212.

Zaccaria, 110.
Zafarana, Z., 26, 196.
Zanettini, Dionigi, *detto* il Grechetto, 137, 205.
Ziegelbauer, M., 124, 203.
Zorzi, L., 204.
Zwingli, Huldreich, 22, 77.

Finito di stampare il 12 marzo 1977
per conto della Giulio Einaudi editore s. p. a.
presso le Industrie Grafiche G. Zeppegno & C. s. a. s., Torino
Ristampa identica alla precedente del 18 ottobre 1975

C. L. 4377-8